

کتابخانه

کتابخانه پهلوانان پهلوان

بهاالدین پهلوان

2047.
G 923.254
M963 G.

MURRAY, K. K.
Gandhi

JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY

Kashmir Division - Srinagar

IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No. 227701

Author [REDACTED]

Title [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

IQBAL LIBRARY

The University of Kashmir

Acc. No. 227701

Author

Title

0164

2047.

G 923.254
M963 G.

MURRAY, K. K.
Gandhi

JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
Kashmir Division - Srinagar



IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No. 227701

Author

Title

سیر بی سلوک

مباحثی در زمینه دین، فلسفه، زبان، نقد و نشر

نوشته بهاء الدین خرمشاهی



انتشارات معین
تهران، ۱۳۷۰

iqbal Library

Dated... 30... 3... 94

Stop
god

سیر بی سلوک

چاپ: چاپخانه نقش جهان

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

تهران، صندوق پستی ۷۷۵-۱۳۱۴۵

فهرست

۷	زند گینامه خودنوشت
	قرآن پژوهی
۳۹	تفسیر پوزیتیویستی قرآن
۶۳	فصلی نوین در پژوهشهای قرآن شناسی
۷۸	تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب
۹۸	کشف الاسرار و عدة الابرار
۱۰۳	ترجمة اتقان سیوطی
۱۰۷	دائرة الفرائد در فرهنگ قرآن
۱۱۳	جمع و تدوین قرآن
۱۱۶	ترجمة انگلیسی تفسیر طبری
۱۲۳	ترجمة جدید قرآن به انگلیسی
۱۲۸	درباره المیزان
۱۳۶	قرآن کریم به کتابت عثمان طه
	دین پژوهی و کلام
۱۵۹	دایرة المعارف دین
۱۷۱	فلسفه دین
۱۸۲	چرا جهان هست به جای آنکه نباشد
۱۸۷	کرامات و خوارق عادات

- ۲۱۹ شرط بندی پاسکال
 ۲۳۷ از شک نهراسیم
 ۲۵۱ عدل الهی و مسأله شر
 ۲۷۴ شیدایی لاهوتی
 ۲۸۴ ترجمه رسائل عرفانی سهروردی
 ۲۸۹ اصول فقه شیعه
 ۲۹۹ بحار الانوار
فلسفه و فلسفه علم
 ۳۲۱ منطق، یکی از زبانهای حقیقت
 ۳۴۷ اتحاد عاقل و معقول
 ۳۵۶ پوپر بزرگترین منتقد زنده مارکسیسم
 ۳۶۱ درباره «جهان بینی علمی»
 ۳۶۹ بنیاد حکمت سبزواری
 ۳۷۳ پرسش و پاسخ پیرامون کتاب «علم و دین»
کتاب و نقد کتاب
 ۳۹۳ هنر کتاب نخواندن
 ۴۰۲ بازخوانی بهتر از بسیارخوانی
 ۴۱۰ آیین نقد کتاب
 ۴۳۲ نشر امروز ایران
زبان
 ۴۵۵ کژتابیهای زبان (۱)
 ۴۷۱ کژتابیهای زبان (۲)
 ۴۷۹ کژتابیهای زبان (۳)
 ۴۸۹ کژتابیهای زبان (۴)
 ۵۰۲ کژتابیهای زبان (۵)
 ۵۱۲ نقش قافیه در آفرینش معنا
 ۵۱۹ زبان خموش ولیکن دهان پر از عربی است
 ۵۳۱ روانشناسی نثر

بسم الله الرحمن الرحيم

زند گینامه خود نوشت

فکر می‌کنم از نظر بعضی خوانندگان این عنوان اندکی پرطمطراق به نظر آید. و بعضی دیگر که باریک بین تر هستند، اصولاً زند گینامه نوشتن را حاکی از پر اهمیت دادن به خود تلقی کنند. در مورد عیب و ایراد اول باید بگویم که تعبیر «زند گینامه خود نوشت» را بنده در برابر کلمه اروپایی اتوبیوگرافی ساخته‌ام. بر وزن «وصیت نامه خود نوشت» و بی شبهه آن را بر ترجمه‌ها یا برابر نهاده‌های دیگری چون «خود زند گینامه» که ساختمان بی در و پیکر و مخالف قیاس دستوری دارد ترجیح می‌نهم. درباره عیب و ایراد دوم باید بگویم درست است که بنده با بزرگانی چون قدیس آگوستینوس، و امام محمد غزالی که زند گینامه خود نوشت دارند، طرف مقایسه نیستم، ولی وقتی که آن بزرگان نتوانسته‌اند در برابر این وسوسه مقاومت کنند، از پشه لاغری چه خیزد. بینی و بین الله که انگیزه من در این کار، خود شیفتگی نیست، بلکه شیفتگی به زند گینامه و کتابنامه و زند گینامه - کتابنامه Bio-bibliography (یعنی ترجمه حال توام با شرح آثار) است به طور کلی.

جور دیگری فکر کنیم. این کار چه تالی فاسدی دارد. اینکه حضرات عرفا در

کمال رعونت متواضعانه فرموده‌اند: «چنان باش که از تو نویسند» خودخواهی بیشتر در بر دارد تا اینکه هر اهل قلمی - بدون این وسواس یا وسوسه که آیا از «بزرگان» به شمار می‌رود یا خیر - قلم را بر دارد و ۲۰ - ۳۰ صفحه درباره خود بنویسد.

ضمناً در میان دعوا این نرخ را هم حاصل کنیم که لازمه زندگینامه نوشتن، این نیست که زندگی صاحب زندگینامه - قطع نظر از خود او - مهم باشد. به قول اونا مونو - که او نیز از قول دیگری نقل می‌کند - تعارف به کنار گویی انسان «در ترازوی کائنات هیچ است، و در ترازوی خویش همه چیز» اما رئالیسم و «سرسوزن عقل» حکم می‌کند که بنده خود را صرفاً اهل قلمی در میان اهل قلم بدانم. نه هیچ و نه همه.

*

نخستین شباهت ناگزیر و ناخواسته راقم این سطور با اغلب بزرگان در این است که در تاریخ تولدش اختلاف اقوال هست. البته نه در سال، نه در ماه، بلکه فقط در روز آن. آنچه مسلم است بنده به قرار مسموع در فروردین ماه ۱۳۲۴ - البته شمسی - در باب الجنة قزوین به دنیا آمده‌ام. در شناسنامه‌ام روز تولدم را ۱۴ فروردین یاد کرده‌اند. اما گویا عدل در ۱۳ فروردین زاده شده‌ام. خانم والده‌ام که بحمد الله زنده هستند و در همان شهر باستانی سکنا دارند، در جواب پرس و جوی بنده بالمره منکر این تهمت می‌شوند و نمی‌توانند به دلیل عقل و انصاف بپذیرند که فرزند فداکارشان در روز نحس ۱۳ فروردین به دنیا آمده باشد، لذا معتقدند که لا محاله یا باید دوازدهم یا چهاردهم فروردین زاده شده باشم. بارها تحقیق محلی انجام داده و به لطایف الحیل والده را سؤال پیچ کرده و به تناقض گویی کشانده‌ام. اما حاصلی نداشته است. اما در ایام دید و بازدید نوروز امسال (۱۳۶۹)، این موضوع حیاتی را با برادر و خواهران بزرگترم در میان نهادم و جملگی شهادت دادند که بی شبهه در شب دوازدهم فروردین به جهان هبوط کرده‌ام. پدرم به واقع اهل دین و دانش بود. نامش ابوالقاسم بود اما در سالهای آخر عمر هشتاد ساله اش خوشتر داشت که در پای لوایح یا نوشته های دیگرش خود را «حاج میرزا ابوالقاسم» بخواند. ابتدا در سلک روحانیت بود و طلبگی کاملی در حد قریب به اجتهاد کرده بود و شاگرد بزرگانی چون حکیم هیدجی، آیت الله آخوند ملا علی معصومی همدانی - والد دانشمند جناب آقای مهندس حسین معصومی همدانی، رفیق شفیق نگارنده این سطور - آیت الله حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و عده ای دیگر از

بزرگان بود. پس از فراغت از دروس خارج فقه و اصول، به علم معقول روی آورده بود. به حکمت متعالیه صدر المتألهین و شارحان و پیروان او گرایش داشت. با آنکه به تمهید القواعد ابن ترکه، مصباح الانس فناری و فصوص ابن عربی و شروح آن تعلق خاطر و در آنها مطالعه داشت، اما بیشتر به کلام و توحید تمایل داشت، تا عرفان و وحدت. بارها با وجد و سبکروحی ابیاتی از تائیه ابن فارض ترنم می کرد، اما بیشتر اهل صحو بود تا سُکر. استاد علامه آقای سید جلال الدین آشتیانی مدظله العالی از دوستان و همدرسان پدرم در محضر حضرت آیت الله رفیعی بودند و سالی یک دو ماه به شهر ما و گاه به منزل ما تشریف می آوردند. و بحثهای عرفانی ایشان با پدرم مدام جاری بود. نه شعله بحثهای پر شور آن دو، و نه آتش قلیانی که بنده ده - دوازده ساله مدام تازه می کردم، یک لحظه سرد می شد. هنوز در لابه لای کتابهای چاپ سنگی پدرم، چه بسیار نامه ها به خط دلربای آیت الله رفیعی یا خط دلنشین استاد آشتیانی پیدا می کنم و از ادب و انشای آنها وقتم خوش می شود. تاریخ تحریر اغلب آنها به ۳۰ تا ۴۰ سال پیش می رسد.

بیشترین تاثیر را در شکل گیری ذهن من و نگرش اخلاقی و دینی ام پدرم داشته است. از اوان کودکی با پدرم انس داشتم و در اتاق او و در کنار کتابهای او و در فضای همیشه بهار بحثهای او زندگی می کردم. هنوز ده ساله نبودم که با اسامی بسیاری از بزرگان فرهنگ اسلامی و عناوین بسیاری از کتابها و اصطلاحات و مباحث فلسفی، عرفانی و کلامی آشنا شده بودم. از پانزده - شانزده سالگی فعالانه وارد بحث و اختلاط با پدرم شدم. همه نوع بحث از لغوی، نحوی، ادبی، قرآنی، حکمی، کلامی در میان می آمد.

پدرم قبل از آنکه در علوم قدیمه، یا در کسوت روحانیت به جایی برسد، در اوایل سلطنت پهلوی اول در سال ۱۳۰۵ شمسی، آغاز تشکیلات داد گستری جدید، و قبل از تاسیس دانشکده حقوق دانشگاه تهران، امتحان فقه و اصول داده و پروانه و کالت داد گستری گرفته بود، و این شغل شلوغ و فراغت فرسا و بی سرانجام و پر زحمت و پر دغدغه را تا آخر عمرش به مدت پنجاه سال ادامه داده بود. در ۳۰ - ۳۵ سال پیش هنوز از دستگاه و بلکه اختراع فتوکپی خبری نبود. لذا پدرم یک دو تن محرر پاره وقت داشت، و گاه در غیاب آنها بعضی لوايح و کارهای عدلیه اش را به من املاء می کرد و از همه مهیج تر اینکه تکثیر نسخه بعضی کارها را که می بایست در ۳ - ۴ نسخه یا بیشتر

باشد، به من واگذار می کرد و دستمزد خوبی هم می داد. خوشبختانه در آن وقتها کاربن اختراع شده بود! عربیت پدرم خوب بود و در بیان عادی یا تحریر لوایح و چیزهایی دیگر از واژگان وسیع و اصطلاحات فراوان استفاده می کرد. این مختصر ذوق زبانی یا حساسیتم را به زبان از او به ارث برده ام. صلابت ایمان پدرم فی الواقع در صخره صمّا، تا چه رسد به دل من، اثر می کرد. دعا خواندنش یا دعا کردنش، ظلمات روح را روشن می کرد، و بذر ایمان را در غبار خاطر می کاشت، و دغدغه دینی را و صدق و خلوص اخلاقی را در تاریک - روشن ذهن راه می داد.

پدرم نتوانسته بود بین یک زندگی طلبگی عالمانه و زندگی پر دردسر و بی آرام و کالت داد گستری تلفیق و وقتش را به نحوی تقسیم کند که ساعات معینی از روز یا روزهای معینی از هفته به کار گل پردازد و ساعات و روزهایی هم به کار دل یعنی کاروبار علمی و مطالعه و ترجمه و تالیف. مخصوصاً که دفتر کار جداگانه و مستقل از منزل هم نداشت. حاصل آنکه در همه ساعات شب و روز و همه ایام هفته، ارباب رجوع مراجعه می کردند. و چنانکه گفته اند: صاحب الحاجة لایری الا حاجته.

این بنده در همان سنین نوجوانی از آنهمه وقت خوش و علاقه و اشتیاق پدرم به کار علمی که هدر می رفت و به ثمر نمی رسید، متأسف بودم و بر آن شدم که هنگام انتخاب شغل، دنبال مشاغل پر دردسر و دارای ارباب رجوع مثل و کالت و طبابت و نظایر آنها نگردم و نگشتم و تاکنون که همه اش در پی کتاب و کتابخوانی و کتابداری و لوحش الله کتاب نویسی، اعم از تالیف و ترجمه بوده ام و ان شاء الله بقیة السیف عمر را نیز در بهشت همیشه بهار کتاب خواهم گذرانم.

حرفه پدرم، شغل آزاد به حساب می آمد، و بازنشستگی نداشت، لذا این مرد سختکوش و کم درآمد و پر عائله ناچار شد که تا پایان عمر هشتاد ساله اش - که سی سال اخیر آن در بیماری و ضعف و ناتوانی گذشته بود - کار کند. و همواره هراسان با همان کیف آبستن از پوشه و پرونده و قانون و سنگین وزن و نفس گیر، از فلان شعبه دادسرا به فلان شعبه برود، مدام عصرها و شبها - به جای چیز نویسی علمی که آرزوی همیشگی اش بود و فقط گاهی به آن می رسید - لایحه و دادخواست و اظهارنامه بنویسد.

در سالهای آخر، بیماری مجاری ادرار، بر بیماری گوارشی اش افزوده شده بود. ضعف و پیری کار زیاد و درآمد کم و عائله سنگین امانش را بریده بود به قول سعدی

«فکر فرزند و نان و جامه و قوت» از سیر در ملکوت بازش داشته بود.

گاه برای معالجه می آوردیمش به تهران. وهل يصلح العطار ما افسد الدهر؟
دو خاطره از روحیه نستوه پدرم دارم که دریغ است اگر ننویسم. نخست این که با آنکه شبانه روز ۱۶ - ۱۷ ساعت می خواند و می نوشت و چشمش به شدت ضعیف بود، ولی در سراسر عمرش، حتی یک بار به چشم پزشکی مراجعه نکرده بود. یک بار در حین عبور از کنار بساط خنزر پنزر فروشی، عینکی دیده بود و برداشته بود و به چشم گذاشته بود و دیده بود که دنیا را چقدر روشن تر و واضح تر می بیند! و تا آخر عمر همان عینک ذره بینی و باز یافته اتفاقی را به چشم داشت. و یک روز دیگر حین صحبت کردن درباره بینایی چشمانش، گفت این یکی چشمم که هیچ! سالهاست که نمی بیند. این یکی را می گویم که فلان طور است.

خاطره دوم اینکه در بیماری اواخر عمر، گاه می شد که از مجرای ادرارش مدتها خون می آمد و او در حالی که سطلی در کنار دست و کنار بسترش گذاشته بود و سطل تا نیمه خونابه داشت با حوصله هر چه تمامتر، بدون ترس از وخامت بیماری، یا حتی ترس از مرگ که دیگر سایه اش دیده می شد، با احساس وظیفه ای که تاثیر تکان دهنده در ماداشت، برای محاکمات آن روز یا فردا لایحه می نوشت یا تقاضای تجدید وقت می کرد. دلش می خواست که علیل و یک گوشه افتاده و سربار نشود. و نشد. یعنی دوران بستری شدن و از پا افتادگی اش کوتاه بود. دلش می خواست که مانند درختان ایستاده بمیرد و ایستاده مرد. در سحرگاه روز بیست و یکم اسفند ماه ۱۳۵۵ شمسی در تهران - در گذشت. با مرگ او دیدم که مرگ شایعه نیست، واقعه است. تا آن روز مرگ را شنیده بودم، آن روز دیدم. حتی می توان گفت مرگ را زیستم. جنازه پدرم را به قزوین بردیم و در وقفیات نبیل، در جوار آستانه شهزاده حسین (ع) به خاک سپردیم. چند روز که از این واقعه گذشت، بغض شعرم ترکید، مرثیه ای برایش گفتم که عمق احساس مرا به او و شناخت مرا از او نشان می دهد و «اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادبی است» آن غزل را در اینجا می نگارم:

در رثای پدرم

باد سحر آورد طنین سخنت را تا بیتِ حزنِ رایحه پیرھنت را

ای باغ بهارست ولی برگ نوا نیست
 دیرست عروسان چمن جامه کبودند
 ای بید چه رفتست که از موی جویبار
 در باغ بهارست ولی در دل ما نیست
 ای سرو کهن، سایه زما باز گرفتی
 دیگر دهن غنچه نوخنده نخندید
 ای چشمه آب حیوان گرچه نهانی
 ای گنج چه بودی تو که ویرانه ات آباد
 از علم گرانبار بشد شاخه جانت
 بس نور بیفزود به نور تو خداوند
 چون آمدن و رفتن هر روزه خورشید
 بی زمزمه مرغ غزلخوان چمنت را
 ای باغ چه افتاد گل و یاسمنت را
 آشفته کنی موی شکن در شکنت را
 پوشیده از این بیش چه گویم سخت را
 تا تازه کنی لاله داغ کهننت را
 ای سوسن آزاده چو بستی دهنت را
 خضر دل من نیک شناسد وطننت را
 بازار جهان تاب ندارد ثمنت را
 بشکست همان جوش می ابریق تنت را
 خورشید دگر ساخت سهیل یمنت را
 باور نکنم رفتن و نا آمدنت را

(فروردین ۱۳۵۶)

از پدرم خانواده مفصلی باقی ماند. به عبارت دیگر خانواده ما پر جمعیت است. جز خودم که طبعاً با خودم برادر نیستم، سه برادر و شش خواهر دارم. خواهرانم همه سازگار و سر به راه و شوهردار و فرزند دوست هستند. برادر بزرگترم جناب جلال الدین مثل خود بنده از جوانان قدیم است. حقوق دان و بازنشسته داد گستری. سی سال در کسوت قضا به حسن القضا اشتغال داشت و چند سالی است به شغل پدری یعنی همان وکالت مشغول و به واقع نعم الوکیل است و گویا پیشه وکالت در خاندان ما موروثی است. زیرا پس از پدرم، برادرم و همزمان با ایشان فرزند ارشدش یعنی برادرزاده و رفیق شفیع عبدالصمد خرمشاهی همین پیشه را پیش گرفته است. به شرط اینکه فرزندش بابک حریف همین حرفه مرد افکن باشد. دو برادر دیگر، از من به سال کهنتر و به عقل مهتر و هر دو کارمند دولت هستند. یکی شهاب الدین نام دارد که به شوخی می گویم شطرنج را دوباره اختراع کرده است. در ایام فراغت همواره شطرنج می بازد، با آنکه غالباً می برد! برادر دیگرم قوام الدین از خوشنویسان خطه خطاط پرور قزوین است:

نوشت روز و شب آن یار و بی بهانه نوشت
 چو سرنوشت رقمها زد و خطا ننوشت

*

حال به دنبال قصه بی فراز و فرود عهد نوجوانی خود باز می گردم.

کودکی و نوجوانی ما مصادف با عصر ادبیات مخصوصی که می توان آن را ادبیات «غرش طوفانی» نام داد بود. داستانهای تاریخی اعم از ترجمه شده یا تالیفی خیلی باب بود نظیر: سه تفنگدار، کنت مونت کریستو و نیز داستانهایی که به صورت جزوات هفتگی مستقل یا همراه با مجله ای هفتگی منتشر می شد نظیر آشیانه عقاب، ده مرد رشید، به سوی روم، دلشاد خاتون، زیبای مخوف، و داستانهایی که مرحوم حسینی مستعان می نوشت و مستقل یا به صورت پاورقی در مجلات انتشار می یافت، برای ما خیلی جاذبه داشت نظیر آقا بالا خان، رابعه، و آثار دیگر. همینطور آثار محمد حجازی مخصوصاً زیبا. در آن شیفتگی عمیق و معصومانه ای که ما به کتاب و داستان داشتیم، اصلاً نثر بد یا ترجمه بد وجود نداشت. یعنی از ورای منشور عشق و اشتیاق من همه نوشته ها زیبا می آمد. به قول حافظ: بد به خاطر امیدوار ما نمی رسید. به کتابهای غیر داستانی که در کتابخانه پدرم بود نیز علاقه داشتم. مثل ریاض العارفین، ریحانة الادب، به آثار فقهی هم حتی علاقه داشتم و به یادم هست که چاپ سنگی جامع عباسی شیخ بهایی را تورق کنان می خواندم. ید بیضایی که پدرم در عربیت داشت و واژگان علامه قزوینی وار او چندان موثر و کار ساز بود که تا به خود آمدم دیدم که عربی دست و پا شکسته ای بلدم. مخصوصاً که از بیخ عرب نبودم. و هنوز با مقالات و مدعیات کسانی که ادعای سره نویسی داشتند و زبان عربی را دشمن می داشتند، بر نخورده بودم. بعدها که بر خوردم حس و حال و عوالم و احوالشان را نپسندیدم و نوعی فرهنگ ستیزی و تاریک اندیشی - ولو روشنفکرانه - در رهیافتشان دیدم. از اینها هیستریک تر و افراطی تر و فرهنگ ویران کن تر کسانی بودند که زمزمه تغییر خط را، به گمانم برای دومین بار در حدود دهه ۴۰ سر دادند و بزرگانی چون ابراهیم پورداود و دیگران با آنان جدال احسن کردند و آن حرکت شوم را متوقف کردند. مخصوصاً که ترکیه جدید هم آئینه عبرتی در برابر چشمان اقوام شرق مخصوصاً ملل مسلمان بود. این را هم بگویم که من با اغلب مدرنیسم ها مخالفم. و عشق و علاقه عاطفی و عقلانی به سنت دارم. اگر در مدرنیسم ابتکار فردی ممکن است پیدا شود، عقل و اندیشه در تجربه جمعی اعم از قومی یا جهانی متبلور شده است.

در سال ۱۳۴۲ به تهران آمدم. آمدنی بی اعتبار و ترسان و لرزان. عظمت جغرافیایی تهران، برایم احترام انگیز بود، و بعدها هراس انگیز و اخیراً نفرت انگیز شده

است. ده سال پیش از آن در روزهای بحرانی ۲۵ تا ۲۸ مرداد ۳۲، برادر بزرگترم که مصدقی بود، مرا که کودکی ۸ ساله بودم، همراه خود به تهران و خیابانهای آشوب زده و پرهیجانش کشانده بود. در خرداد ۴۲ با آنکه ۱۸ ساله بودم ولی از آنجا که حس اجتماعی و دید سیاسی - ولو ابتدایی - نداشتم، نمی دانستم چه می گذرد. و در صحنه حاضر نبودم. فقط دوستان طلبه ای داشتم که با احساس هیبت و احترام فوق العاده از مرد بزرگی به نام «حاج آقا روح الله» صحبت می کردند. یا از جریانهای سیاسی مذهبی و نهضت‌های پنهانی سخن می گفتند. ولی چون جوان رمانتیک رنگ پریده و بلا تکلیف و شاعر پیشه ای بیش نبودم، حرفهای مهمتر را با من در میان نمی گذاشتند، چه رسد که نواری یا اعلامیه ای به من ارائه کنند.

سال ۱۳۴۳ هم در دانشگاه شیراز، هم در دانشگاه تهران در رشته ادبیات فارسی قبول شدم. سال پیشتر از آن، پس از شکست در کنکور، به ضرب پنجهزار تومان شهریه هنگفت، توانسته بودم به رشته پزشکی دانشگاه جدید التاسیس ملی وارد شوم. ولی راستش بر خلاف بسیاری جوانهای امروزه که نان به اشتغای دیگران می خورند و عاشق رشته‌های علمی مخصوصاً پزشکی و انواع مهندسی هستند، به علم و تکنیک علاقه ای نداشتم، و همه هوش و حواسم متوجه علوم انسانی مخصوصاً ادبیات فارسی بود. لذا پس از گذراندن یک ترم که فقط از درس عربی استاد حسین کریمان سود بردم از دانشگاه ملی گریختم و به قزوین باز گشتم و شب و روز درس خواندم تا در کنکور بعدی قبول شدم. در میان نام قبولیها، و بعداً در سر کلاس به کامران فانی برخورددم. همشهری و همدل و همزبانی که تا کنون بیست و پنج سال است «رفیق خانه و گرمابه و گلستانم» هست و بعد از پدرم بیشترین حق و سهم را در شکل گیری ذهن و زبان بنده داشته است. فانی هم شور و شیدایی مرا داشت و دانشجوی سال سوم رشته پزشکی دانشگاه تهران بود، که او نیز توانسته بود گریبان ذوق و حال خود را از دست شهرت و شایعه نجات دهد، و از طب همانند کسانی چون محمد حسین شهریار و مهدی حمیدی شیرازی و اینجانب - بدون اینکه رمانتیک افراطی یا عاشق پیشه و شاعر پیشه باشد - بریده بود و به ادبیات فارسی پیوسته بود.

از سال ۴۳ تا ۴۷ در دانشکده ادبیات بودم. در سراسر این چهار سال با دکتر سید جعفر شهیدی درس داشتیم. اساسی ترین درسها را که تحقیق در متون نظم و نثر بود با ایشان و بخشهایی از شاهنامه، دیوان خاقانی، مثنوی مولوی، العجم فی معاییر اشعار العجم،

گلستان سعدی، منشآت قائم مقام و دیوان فروغی بسطامی و یک دو متن دیگر را با ایشان و برایشان خواندیم. دکتر شهیدی هم جوهر آخوندی داشت و ۱۶-۱۷ سال در حوزه علمیه نجف درس خوانده بود و به احتمال بسیار به درجه اجتهاد نیز نائل شده بود و از شاگردان خاص آیت الله خویی بود، و هم تحصیلات عالیه امروزی دانشگاهی داشت درست نیست که از ایشان با فعل ماضی سخن بگویم. در حال حاضر (اسفند ماه ۱۳۶۸) ایشان استاد و باز نشسته ولی صاحب تدریس دانشگاه تهران، و همچنان رئیس سازمان لغت نامه دهخدا و صاحب مسئولیتها و مشاغل فرهنگی عمده دیگری نیز هستند و در حق شاگرد دیرین خود چون گذشته عنایت دارند.

استاد دیگری که به گردن من حق نعمت و صحبت و علم و ارشاد دارد، استاد دکتر مهدی محقق است که در سالهای اخیر از دانشگاه تهران باز نشسته شده اند و استاد دانشگاه مک گیل کانادا و مدیر شعبه مطالعات اسلامی این دانشگاه در تهران هستند و اهل علم با سلسله انتشارات علمی و تحقیقی ایشان در این مرکز و نیز با آثار قلمی خود ایشان آشنا هستند. جدیدترین اثری که از استاد محقق در همین ماههای اخیر به دستم رسیده است بیست گفتار دوم است که شامل زندگینامه خودنوشت ایشان تحت عنوان «حدیث نعمت خدا» هم هست. در سال ۱۳۶۱ آقای دکتر محقق دایرةالمعارف تشیع را تاسیس کردند و بنده و آقای کامران فانی دستیار ایشان بودیم. دکتر محقق پس از یک سال، به اشارت آیت الله خامنه ای که در آن هنگام رئیس جمهور بودند بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی را تاسیس کردند، و ما از اشراف ایشان در کار دایرةالمعارف تشیع محروم ماندیم، ولی به توصیه آن عزیز راه ایشان را ادامه دادیم، و تحت سرپرستی و اشراف آقای احمد صدر حاج سید جوادی که از اجله علما و نجبای قزوینی هستند، سه یار قزوینی کار دایرةالمعارف تشیع را پیش بردیم که آهسته و پیوسته ادامه دارد. جلد اول این دایرةالمعارف شامل مقالات آ - احیاء در تابستان ۱۳۶۷ منتشر شد، و جلد دوم آن شامل مقالات اخبار تا ایهام (پایان الف) در اسفند ماه ۱۳۶۸ منتشر گردید. و جمع و تدوین و طبع و نشر مجلدات دیگر - که احتمالاً کلاً بالغ بر ده مجلد خواهد شد - به عون و عنایت الهی ادامه دارد.

استاد دیگری که با شیدایی هر چه تمامتر به ادبیات فارسی عشق می ورزید، در دل ما عشق می انگیخت، دکتر امیر حسن یزدگردی بود که در سال ۴۳، همان سال اول

دانشکده، با ایشان درس مسائل ادبی و علوم بلاغی داشتیم. حق تعلیم و تشویق ایشان را هرگز از یاد نمی برم. این بزرگمرد در فروردین ماه ۱۳۶۵ به رحمت ایزدی پیوست. استاد دیگری که شور و شوقش در ما اثر می کرد دکتر سید حسن سادات ناصری بود که مطالعات فراوانی در آثار مولوی داشت. این استاد عزیز نیز در بهمن ماه ۱۳۶۸ در گذشت. رحمت خداوند بر او باد.

در دوره ما استاد فروزانفر در رشته لیسانس تدریس نمی کرد. دکتر معین هم همینطور. همان سالها استاد سعید نفیسی در گذشت. و دکتر معین به اغمای چند ساله فرو رفت. و پس از چند سال در ۱۳۵۰ دار فانی را وداع گفت.

با دکتر ذبیح الله صفا و دکتر پرویز ناتل خانلری هم درس داشتیم. بحمد الله این دو استاد بزرگ زنده هستند و در عین کهولت و فرتوتی، به تالیف و تحقیق ادامه می دهند. یکی از استادان کهن و عظیم الشان دانشکده ادبیات هم شادروان عبدالحمید بدیع الزمانی کردستانی بود که در حفظ و ادبیت و عربیت نابغه آسا بود. و در جلسه دوم اسامی همه دانشجویان کلاس درندشت ۲۰۰ - ۲۵۰ نفری اش را حفظ بود و از حفظ حضور و غیاب می کرد. نزد ایشان شعر عصر جاهلی عرب از جمله معلقات سبع و لامیه العرب و از شعر دوران بعد لامیه العجم و قصیده سینه بختی را خواندیم. قبل از شروع درس رسم براین بود که هر کس سوالی دارد مطرح کند. من و کامران فانی جرات می ورزیدیم و سوالاتی در زمینه ادبیات عربی یا فارسی، یا بحث لغوی و نحوی و نظایر آن می پرسیدیم و ایشان با کمال احاطه و نیز طنز و خوشباشی پاسخ می گفت.

اما ذهن ما بی آرام تر از آن بود که به درس و مشق اکتفا کند لذا کار و باری جز کتاب خواندن و بحثهای ادبی و روشنفکرانه و رفتن به فلان «شب شعر» یا «کانون فیلم» یا فلان کافه نداشتیم. در چنین شرایطی بود که تجربه و دانش عمیق و عظیم کامران فانی به داد ما می رسید و دست ما را می گرفت. کامران فانی در همان زمان ۲۰، ۲۲ سالگی و عهد دانشجویی از استادان رشته زبان و ادبیات انگلیسی - جز آقای دکتر رضا براهنی که به واقع دانش ادبی و زبانی پیشرفته ای داشت - در زبان و ادبیات انگلیسی و انگلیسی زبان ماهرتر بود. بارها برای من در هر زمینه ای که می خواستم نسخه یعنی کتابشناسی تخصصی و گاه توصیفی می نوشت که با استمداد از آن مطالعه ای را دنبال بگیرم.

سالهای دانشکده رو به پایان بود. در سال سوم از درس انگلیسی نمره ردی گرفتم. و این یکی از بهترین سیلی های تادیب و گوشمال های چشم باز کن بود. به خود گفتم یا کند ذهن و عقب افتاده فکری هستم یا کار نکرده و نکرده کار و پر مدعا. و گویا دومی درست تر بود. زیرا همان درس را در سال بعد گرفتم و با نمره خوب قبول شدم و با ارشاد گام به گام کامران فانی پیش خود انگلیسی آموختم و بعدها مترجم شدم و ۸ - ۱۰ کتابی هم ترجمه کردم که بعداً در همین زندگینامه کوتاه خود نوشت به آنها اشاره خواهم کرد.

*

از تابستان سال ۴۷ تا اول ۴۸ در زادگاه خود قزوین پیش پدر و مادرم گذراندم. طبق برنامه پیشنهادی جناب فانی به انگلیسی آموزی پرداختم. پدرم از اینکه پس از لیسانس شدن همچنان بیکارم و در جامعه جایی ندارم اندوهگین بود. هر روز که از کارش بر می گشت با زبان یا بی زبان ملامت می کرد و از اینکه او مجبور بود در سن بیش از هفتاد سالگی از بام تا شام کار کند، و من - ظاهراً بی دردانه و مثل بچه های عزیز بی جهت و دردانه - روی تشکچه و پشت به مخده در محاصره ده پانزده کتاب بنشینم و با کمال بیخیالی روز را شب کنم و زبان فرنگیان از خدا بی خبر را یاد بگیرم - تازه اگر یاد بگیرم - رنج می برد. تا اینکه به رفق و مدارا و منطق ملایم و موثر قانعش کردم که لیسانس ادبیات فارسی بودن در این کشور چندان معنایی ندارد، و در عرصه تنازع بقا بیش از اینها باید بکوشم و هنوز اول عشقست اضطراب مکن.

گاه با پدرم در مسأله خلافت و امامت بحث می کردم. و چون به اندازه او تعصب نداشتم پدرم این بی تعصبی و بی حمیتی را حمل بر بی غیرتی و نهایتاً بی اعتقادی یا سست اعتقادی می کرد. در بحثهایمان گاه از علما و آثار اهل سنت به نیکی یا به اعجاب یاد می کردم و این رفتار بی تعصب من برایشان گران می آمد. همواره مرا به کمبود سابقه مطالعه و غور نکردن کافی در امهات متون بزرگان شیعه متهم می کرد. طبعاً آراء و اندیشه های اعتزالی را گرامی می شمرد و از اشاعره دل خوشی نداشت. وقتی صحبت از امام محمد غزالی می شد و من با انصاف و اعجاب از او و آراء و آثارش سخن می گفتم، پدرم که می دید جلالت قدر غزالی غیر قابل انکار است، از در حماسه سرایی می گفت او که آخر عمری مستبصر شد. منظورش از «مستبصر» این بود که به حقانیت مذهب

شیعه پی برد و گرایش شیعی پیدا کرد یا باطناً به سلک تشیع درآمد. می گفت سر العالمین را بردار و مطالعه کن. می گفتم آقا حالا دیگر مسلم شده است که سرالعالمین از آثار غزالی نیست. ولی ایشان زیر بار نمی رفت. از ابن تیمیه هم که آثار شیعه ستیزانه ای دارد و رد بر علامه حلی نوشته است، دلخون بود، و آراء سلفی او را که الهامبخش وهابیان شده است، از جمله انکاری را که در باب شفاعت یا زیارت مشاهد مشرفه دارد، تخطئه می کرد و بر آن بود که ابن تیمیه تمایلات تجسیمی - جسم انگاری خداوند - دارد، و در یکی از جلسات خطابه اش فی المثل در جامع دمشق یا جای دیگر گفته است خداوند از عرش به آسمان دنیا نزول می کند، همینطور که من از پله های منبر پایین می آیم - و بعد از پله های منبر پایین آمده بود. حاصل آنکه در اغلب این گونه بحثها پدرم وقتی که از مجاب کردن من - که خود شیعه ای مثل او ولی اعتدالی بودم - عاجز می شد، با لحنی دردمند می گفت: خدا اساتید دانشگاه تهران را نبخشد که ترا سنی کردند! در چنین شرایطی و با چنین بحثهایی که گاه با هزل و خوشباشی هم توام بود، آخرین سال اقامتم را در قزوین و درک محضر خانواده گذراندم. یکی از مطایبات پدرم این بود که می گفت فلانی بیا شعر بی معنی - اما با وزن - بگوئیم. طبعاً هر کس که مصراعش یا یک دو کلمه و تعبیر از آن، معنی دار از آب در می آید، بازنده بود:

می گفت: ای بلبل هویت میزان آرزو

می گفتم: اندر کمال قهر تو خوابیده مستطاب

می گفت: در همت مقطع تو، فیض انبساط

می گفتم: آواره از تبسم تو، عقل مستنیر

می گفت: دیدیم و انهماک تو یک ذره جا نداشت

می گفتم: ماندیم و اندراج تو چون مه تمام بود

بعد دوباره پدرم همان مصارع اول را مانند ترجیع بند تکرار می کرد:

-ای بلبل هویت میزان آرزو

می گفتم: در آرزوی میز هویت بسوختیم

می گفت: باز آمدی و رفت ز دست آنچه رفته بود

امن اعتراض ملایمی می کردم که آقا گویا مصراع شما اندکی معنی دارد. قبول

نیست. اما خیلی پا فشاری نمی کردم و ادامه می دادم

می گفتم: گنجشک اشک قاصد ایام ترنگشت
 می گفت: از اشک و مشک، یکسره تا کشک می رویم
 می گفتم: از غیرت جمال تو بی رشک می رویم
 می گفت: گویا کمی کلام تو معنی نما شده است؟
 می گفتم: آری وزان قیامت کبری به پا شده است!

*

حالا که دارم این سطور را می نویسم حوالی شب عید - یعنی «ایام» شب عید - ۱۳۶۹ شمسی است. درست نوزده سال پیش در چنین شب یا روزی، با جان جانان جناب فانی نشسته بودیم و از هر در سخن می گفتیم. بحثمان در اطراف داستان کریستین وکید نوشته آقای هوشنگ گلشیری بود که به تازگی منتشر شده بود و بر عکس شازده احتجاب ایشان چندان ندرخشیده بود. گفتم کامی یک چیزی، نقدی بر این کتاب بنویس. طفره می رفت. تا من جدی تر شدم و او را متهم کردم که فوبیای نوشتن (یعنی ترس بیمار گونه از نوشتن) دارد. فانی هم جدی شد. گفت: چرا خودت نمی نویسی؟ این سوال با آنکه رنگی از طفره و پرخاش در آن بود، اثر تشویقی غربی در من داشت. معنایش این بود که این علامه قزوینی، برای من جریزه یا جرأت نوشتن قائل است. شیدا شدم. در یک روز از روزهای نیمه فارغ تعطیلات نوروز ۱۳۵۱، نقدی در هشت - ده صفحه بر این کتاب نوشتم. چند ماه بعد به پایمردی فانی و لطف آقای قاسم صنعوی - مترجم نامدار معاصر - که آن ایام سر دبیر مجله سخن بود، این نقد در آن نشریه معتبر به طبع رسید. و گویا تا حدود ناچیزی هم توجه بعضی از اهل نظر را جلب کرد. روشنفکران حلقه اصفهان، در اطراف آن، به رد یا قبول بحثها کرده بودند، و گویا جناب ابوالحسن نجفی گفته بودند: من این جوان - یعنی نویسنده آن نقد = اینجانب - را نمی - شناسم اما حرفهایش بیراه نیست. بدین ترتیب و با این تشویق غیر مستقیم، من به راه آمدم. البته دوست عزیزم جناب گلشیری شاید بر آن باشند که بنده بیراه بوده ام و هنوز هم بیراهه می روم!

بدین ترتیب به نقدنویسی گرایش یافتم و از آن زمان تا حال سی چهار فقره نقد کتاب نوشته ام. در آغاز، بیشتر نقدهای منفی و مخالف خوان می نوشتم. اوج این گونه نقدها را در سال ۱۳۵۳ یا ۱۳۵۴ نوشتم که شرحش را می گویم. دکتر غلامحسین ساعدی

در سال ۱۳۵۲ نشریه یا کتاب ادواری یا مجموعه مقالاتی به نام الفبا تاسیس کرد. من و کامران فانی از چند سال پیش از آن با ساعدی حشر و نشر داشتیم. یکی از صمیمی ترین راهنمایان و مشوقان من دکتر ساعدی بود. بین ما خوشبختانه رابطه مرید و مرادی نبود. من فطرتاً از چنین رابطه ای بیزارم. نه در عمرم مرید کسی، و نه مراد کسی بوده ام، در ساعدی هنر و صفا و جوش و خروش هنرمندانه و آناشسیسم روشنفکرانه می دیدیم و مجذوب می شدیم و ساعدی نیز شاید در ما سادگی شهرستانی - مانند صفا و سادگی شهرستانی خودش - می دید و دستمان را می گرفت و عیارانه به شبگردی می برد. دیر و قتهای شب یا سر زده به منزل داریوش شایگان می برد، یا هانیبال الخاص، یا بهرام دبیری، هنرمند نقاشی که هنوز پیش می تازد.

باری به اشارت ساعدی یک دو مطلب برای الفبا نوشتم یا ترجمه کردم، تا چهار - پنج شماره از الفبا منتشر شد. بعد ساواک ساعدی را دستگیر و زندانی و کما بیش شکنجه کرد. اگر شکنجه جدی جسمی نکرد شکنجه جدی تر روحی بسیار کرده بود. و مصاحبه و تسلیم نامه ای به اسم و امضای ساعدی در مطبوعات روز، به تهدید و ارباب جعل و مونتاز و منتشر کرد. البته سراپا جعل نبود، اما پیدا بود که بعضی مماشاتها و عبارات حاکی از تایید ضمنی رژیم شاه را، ساواکیان به جای او نوشته و به چاپ سپرده بودند.

ساعدی با روحیه بسیار فرسوده ای از زندان آزاد شد. اگر یکی از خویشانش از آشنایان ساواک نبود، معلوم نبود که چه به روز او می آوردند. فکر می کرد آبرویش به کلی بر باد رفته است. اما ما از سر اخلاص و همدلی و همدردی خاطرش را تسلی می دادیم که این طور نیست. مردم او را دوست دارند و همه می دانند که آن مصاحبه فرمایشی و زورکی و ساختگی بوده است. در چنین احوالی بین احمد شاملو، شاعر نامدار معاصر، که از دوستان قدیمی ساعدی بود و او اندک کدورتی پیش آمده بود، لذا تا ساعدی شنید که من نقد مفصلی بر حافظ شاملو نوشته ام، جدی گرفت و جویا شد و بدین ترتیب آن نقد سی - چهل صفحه ای در شماره ششم الفبا به چاپ رسید و عالم و آدم دانستند که عیار حافظ شاملو از چه قرار است، و در این طلا تا چه میزان مس زده است.

شاملو به مدت حدوداً چهارده سال درباره این نقد سکوت پیشه کرد. و این سکوت از سر علم و حلم نبود. آن نقد که بعدها در کتاب ذهن و زبان حافظ هم تجدید

طبعش کردم، بیغرض و لحن آن مؤدبانه بود و از حماسه سراییها و متلک پرانیهای رایج خالی بود. اما به تصدیق دوستان شاملو و نیز احیاناً دشمنان من، ایرادهای آن غالباً وارد

بود.

یک دو سال پیش، شاملو در مصاحبه‌ای سکوت عالم نمایانه و دو پهلویش را شکست و یک پهلوی کرد و دامن عفت زبان معروف خود را، به دشنامی سر پوشیده، آلوده کرد. و مرا، بدون نام بردن، کسی معرفی کرد که بهترین نقد را بر شعر او نوشته‌ام - یعنی نقدی که بر ابراهیم در آتش در الفبا نوشته بودم - اما متأسفانه، از آنجا که نقد دوم، یعنی نقد مربوط به حافظ را هم نوشته‌ام پس آدمی فرصت طلب هستم. و برای کسانی که از سابقه این کار و آن نقد خبر نداشتند، به اصطلاح «عکس مار» کشیده بود. غافل از آنکه بنده وقتی که آن نقد را نوشتم جوانی یک لاقبا و قلمزنی نو پا بودم، و دو سه سالی بیشتر سابقه نوشتن نداشتم. و «جاودانه مرد شعر آن روز» در اوج شهرت و اعتبار پایدار یا ناپایدار خود بود. این نقد در سال ۱۳۵۴ منتشر شد. همان سالهایی که «جاودانه مرد» به برکت یک فقره تمارض شکوهمند، خرج سفر هنگفتی از اوقاف جیب دوستان و دوستارانش - به پایمردی شادروان ساعدی - به دست آورد. همان سالهایی که بانوی شاه موسوم به «شهبانو» نسبت به شعر ایشان در رسانه‌های گروهی ابراز علاقه کرده بود. حاصل آنکه او در قوی‌ترین موقعیت هنری یا حتی اجتماعی خود بود و من در ضعیف‌ترین. حال معلوم نیست که من کدامین فرصت را طلبیده بودم. البته یک نکته مسلم است و آن اینکه من فرصت را برای نشان دادن حافظ‌شناسی او و امثال او از دست ننهاده بودم. تا دیگر هیچ پهلوان پنبه‌ای جرات نکند، سه چهار نسخه مندرس چاپی بی اعتبار را کنار هم بگذارد، و با کمترین آگاهی از نقد متون، حافظی به «روایت» خود منتشر کند و تلویحاً و تصریحاً به جوانهای پاکدل و بی تجربه چنین فرا نماید که امثال علامه قزوینی، هنر شناس اند، و روح و روش مرتجع و قرون رسطایی و نبش قبری دارند. باری:

کلک ما نیز زبانی و بیانی دارد

مدعی گو لغز و نکته به حافظ مفروش

در سال ۵۱ دو اثر کوچک که نخستین آثار من بود، به چاپ رساندم. یکی کتیبه‌ای بر باد مجموعه شعر نو که به لطف آقای فانی و پرویز اسدی زاده، و به سرمایه انتشارات پیام به طبع رسید. این پرویز، بزرگمرد کوچکی است کوچکی اش از نظر

جسم و جثه اش است، بزرگی اش از نظر فکر و همت عالی. شاید ششصد هفتصد کتاب را چه در فرانکلین سابق، چه در انتشارات اشرفی، چه پیام و چه مخصوصاً در امیر کبیر با نظارت خود به چاپ سپرده بود. در یکی از شماره های کتاب امروز شرحی درباره او و خدمات بی سابقه اش به طبع و نشر آمده است. دریغ است که از بیماری چشم به شدت رنج می برد و فقط اندکی از بینایی یک چشمش باقی است. به خاطر مصائب و مشکلات همین چشم، گاهی در امریکا که امکانات چشم پزشکی خوبی دارد، زندگی می کند و گاهی در ایران و همانند کامران فانی عاقلتر از آن است که گرفتار زن و فرزند شده باشد. البته چند سال پیش که در امریکا، در بوستون، به سر می برد مختصری زن گرفت، که عواقب یا فوایدش هنوز ادامه دارد.

کتاب دیگر رساله کوچکی درباره هنری میلر و به همین نام بود. هنری میلر از بزرگترین نویسندگان معاصر امریکا است و وقیح نویسی یا حتی پورنوگرافی نویسی اش شهره آفاق است. صاحب مدارین (داستانی به نام مدار راس سرطان و داستان دیگری به نام مدار راس الجدی). این کتاب چندان مهم نبود ترجمه بنده نیز خامدستانه بود. خجالتی که از ضعف ترجمه این اثر به من دست داد، بلا تشبیه از من مترجم ساخت. انتقام ناکامی و ناموفقی این کتاب را، با ترجمه کتابی به نام شیطان در بهشت گرفتم. که در سال ۵۲ از سوی همان انتشارات پیام منتشر گردید. و اخیراً با افزایش یک مطلب دیگر (تاملی بر مرگ میثیما) از ترجمه خودم و دو مطلب دیگر از میلر - از جمله لبخند پای نردبان که ظریف ترین و انسانی ترین اثر هنری میلر است با ترجمه خانم نازی عظیمی بار دیگر این بار از سوی انتشارات تندر در سال ۱۳۶۷ منتشر گردید.

از سال ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۲ در دانشگاه تهران، در رشته فوق لیسانس کتابداری تحصیل کردم. استادان شریفی چون خانم پوران دخت سلطانی و خانم دکتر نوش آفرین انصاری (همسر گرامی استاد دیگرم جناب آقای دکتر مهدی محقق) داشتم و خوشبختانه هنوز دارم. این دو بانوی دانشمند جزء برجسته ترین دانشگاهیان و فرهیختگان امروز ایرانند و کتابداری نوین در ایران به میزان بسیاری مدیون همت والای آنهاست.

تزم درباره تذهیب و استاد راهنمایم، آقای ایرج افشار کتابشناس و ایرانشناس نامدار معاصر بود. موضوع دلپذیری بود اما کار جدی می برد و پوست می کند، ومن

در آن ایام روحیه شادی نداشتم، لذا بهانه جویی می کردم که تر را کی می خواند، و زحمت آدم هدر می رود. لذا در ظرف دو سه هفته چیزی ترجمه و تالیف کردم و یک نمره مرضی الطرفین هم از جناب افشار دریافت کردم که اگر می خواست سختگیری کند باید جیم می داد. بنده همواره این تر را نفی ولد کرده ام و گاه به شوخی می گویم که این «تر» نیست بلکه «آنتی تر» است!

وقتی که از دوره ادبیات فارسی یاد می کردم، یکی از بهترین استادانم را فراموش کردم که نام ببرم. آن استاد که نامش به کارنامه (یا کارخانه) عشاق ثبت باد، یکی از بزرگترین علمای عظیم الشان معاصر یعنی آیت الله ابوالحسن شعرانی، مصحح تفسیر ابوالفتح رازی و شارح تجرید الاعتقاد و مصحح و محشی اسرارالحکم حاج ملا هادی سبزواری و دهها اثر ارجمند دیگر است که به واقع جامع علوم معقول و منقول بود و در حسن تقریر و انشای دلنشین و روان و بی تکلف، صاحب ید بیضا است. بنده در سالهای ۴۵ - ۴۶ در دانشکده ادبیات، یک دوره طبیعیات اسلامی به صورت درس اختیاری - که درس اجباری رشته فلسفه بود - در محضر ایشان خواندم و پس از کلاس درس، استاد را تا سر ایستگاه اتوبوس مشایعت می کردم و از محضر پر فیضش استفاده می کردم و بسیاری مسائل و مشکلات کلامی و تفسیری با ایشان طرح می کردم و پاسخهای روشنگر می شنیدم.

حال که صحبت از درسها و علوم قدیمه شد، بجاست که از درس منظومه و شرح باب حادی عشر و مطول که در سالهای اوایل بعد از انقلاب، از محضر فیاض جناب آقای دکتر مهدی محقق، با همدرسان فاضلی چون جناب کامران فانی، مهندس حسین معصومی همدانی، دکتر سیروس شمیسا بهره مند شدیم، به نیکی یاد کنم. یاد باد آن روز گاران یاد باد.

تا به امروز آخرین درسی که به این شیوه خوانده ام بخشهایی از کفایه آخوند خراسانی، در محضر استاد علامه، جناب آقای حیدر علی برومند، مد ظله العالی است. در این درس نیز با فضیلتی چون آقای دکتر عبدالکریم سروش و کامران فانی و آقای دکتر غلامرضا اعوانی، رئیس دانشمند انجمن فلسفه و خواهر گرامیشان، همکار گرانقدرم سرکار خانم شهین اعوانی همدرس بودم.

کم کم می‌رسیم به دورهٔ ابتلای اعظم، یعنی شتری که در اغلب خانه‌های می‌خواهد و جوانان بی‌گناه و دانش‌دوست را ناکار می‌کند. سنتی که به بدعت می‌ماند، یعنی امر غیر حکیمانه‌ای که ازدواج نام دارد. خانم والده‌ام نمی‌دانست که بالاخره من چه خیالی دارم. می‌خواهم ازدواج کنم یا نه. آیا با زن متجدد امروزی یعنی آنروزی ازدواج می‌کنم یا دور از جان «زن سنتی» یعنی خانه‌دار و بلکه خانواده‌دار! اینجانب از زن روشنفکر هراسان بودم. البته از مرد روشنفکر هم دلخوشی ندارم. بعضی کارها هست که اصولاً زنانه نیست. فی‌المثل شطرنج بازی، سیاستمداری و روشنفکری و کشتی‌گیری. همچنین تخصص در بیماریهای زنان. گویا در قابلیت هم مردان قابل‌ترند. البته قابلی ندارد. خوبی از خودتان است. قیاس به نفس می‌فرمائید. بگذریم. دیگر آنکه بنده به اختلاف زن و مرد اعتقاد راسخ دارم. یعنی هم اختلاف به معنای دعوا، و دعوی زناشویی و خانگی که گاه برای بعضی‌ها تا نفخ صور ادامه دارد، و هم اختلاف به معنای تفاوت.

امروزه هم همین عقاید را به نحو سفت و سختی حفظ کرده‌ام. وقتی که در یک مهمانی خانم روشنفکری، از ابعاد عظیم سلسله جنبانی انقلابی یا ضد انقلابی حضرت میخائیل گورباچف، خوب یا بد می‌گوید و با یک «عرض کنم که....» آهنگ تجزیه و تحلیل سیاسی می‌کند، چنان برایم خنده‌دار است که می‌خواهم بی‌اختیار پشت کسی پنهان شوم، یا به بهانهٔ اینکه فندک یا تسبیح افتاده است بروم به زیر میز، یا وانمود کنم که بنده زاده شیطانک کوچولو دست به آب دارد، و من باید او را به دست شویی ببرم. حالا که این سطور را می‌نویسم ۱۶ قرن، بیخشید ۱۶ سال از ازدوایم می‌گذرد. همسر ایثارگری که گرفتار عسر و حرج شبیه‌العلمایی چون من شده است. خداوند از سر تقصیراتش، بیخشید یعنی تقصیراتم بگذرد.

حاصل این پیوند، اگر حاصلی داشته باشد، سه فرزند نیمه برومند است. اولاد ارشد هاتف نام دارد، ۱۴-۱۵ ساله، اهل خبط و ربط، یعنی خط و ربط! و نوخط و کاهل الصلاة. کتابخوان و شطرنج باز و کامپیوتر دوست و دانشمند خوان، و خواننده همین سطور پیش از چاپ. دومی عارف - که به شوخی بهش می‌گویم عارف قزوینی - ۱۰-۱۱ ساله که با هاتف رابطه عمیق برادرانه - از نوع هابیل و قابیل - دارند. حریف شطرنج هاتف است و جنون درس خواندن و «اضطراب نمره» دارد. من و مادرش به

او می‌گویم بچه! تو درس خوان نیستی، بلکه ترس خوانی.
 سومی حافظ نام دارد - که به شوخی بهش می‌گویم حافظ قزوینی - شش سال و نیمه که در مقاله‌های کثر تابی شماره ۱ و شماره ۲، مندرج در همین مجموعه، تحت نام پل کوچولو، نقش ایفا کرده است. و لابد وقتی که این نوشته چاپ می‌شود، به خواست خدا دانش آموز کلاس اول دبستان است.

*

می‌رسیم به کشف آفتابی که در سایه زندگی می‌کند، همزاد روحی ام هرمرز عبداللهی که به واقع عمری است به شیوه دور روح در دودن زندگی می‌کنیم. سال ۴۳ که چشمم به جمال جمیلش افتاد، گویا از بد حادثه، به رشته ادبیات فارسی تبعید شده بود. از ترکان پارسی گو بود. تنها میراثی که از زادگاهش رضائیه به او رسیده بود، چشمانی زیبا و نگاهی خرابات پرور بود. اندکی لهجه داشت که بیان غیر منتظره‌اش را شیرین‌تر و شنیدنی‌تر می‌کرد. هنوز هم از آن ته مانده لهجه، سرمایه فصاحت ساخته است. اغلب لهجه داران آذربایجانی، فارسی را فصیح‌تر از دیگران حرف می‌زنند. و فی الواقع «بخشنده گان عمر» اند. بر عکس کامران فانی که گفتم در شکل‌گیری ذهنم سهم عمده‌ای داشته است، هرمرز چنین سهمی نداشته است. بسکه هم‌ذهن و هم‌زبان است با من. رابطه ما به قول حافظ «بر زبان بود مرا آنچه ترا در دل بود» است. یک روز در سر کلاس، جسارت را از حد گذراند و به دکتر امیر حسن یزدگردی پيله کرد و از سر بیدردی و ندانمکاری، از او که غیرتش نسبت به زبان و ادبیات فارسی، شهره آفاق بود، پرسید «ادبیات فارسی به چه درد می‌خورد؟» شش‌شقیه‌ای که شادروان یزدگردی به مدت نیم ساعت، در کمال فصاحت و استواری و دردمندی و تأسف، در پاسخ او بر زبان آورد، هرگز از خاطر من محو نمی‌گردد، و برای حفظ آبروی هرمرز چیزی از آن نقل نمی‌کنم. ولی طوفان این حادثه هرمرز را به سرانندیب، یعنی دانشکده حقوق دانشگاه تهران پرتاب کرد. همین شد که کم‌کم ردش را گم کردم. بعد هم که خدمت سربازی پیش آمد و همدیگر را به مدت هشت - ده سال گم کردیم. تا یک روز تصادفاً در خیابان شاه‌رضای سابق (و انقلاب فعلی) و یا در حدود کاخ سابق (و به قول هرمرز فلسطین اشغالی امروز) رو در رو درآمدیم و در نگاه مشتاق یکدیگر غوطه خوردیم و غسل توبه کردیم. توبه از فراق و فاصله‌ای که در میان افتاده بود. معلوم شد

«همسایه ایم و خانه هم را ندیده ایم». معلوم شد که هرمز «تخصص در زنان» و اندکی تبهر در زبان دارد. سرانجام در رشته زبان و ادبیات انگلیسی فارغ التحصیل شده بود. معلوم شد در ایام سربازی به اعماق کویر تبعیدش کرده بودند و او چه حماسه‌هایی از این اقدام تنبیهی یا انضباطی ارتش شاهنشاهی آن روز، می‌ساخت. و آن را به مبارزه حمل می‌کرد، و چه بسیار درباره آن داد سخن می‌داد. آنارشیسیم در خون هر دوی ما خانه دارد. اما آنارشیسیم هرمز جوشان‌تر بود و سرانجام از عمل به نظر یا از نظر به عمل پیوست و اخیراً ترجمه کتاب کلاسیک نوین وود کاک را تحت عنوان آنارشیسیم منتشر کرد. آنارشیسیم من پنهانی‌تر و نظری‌تر و صلح‌جویانه‌تر است.

هرمز می‌کوشد که یکی از مترجمان نامدار امروز بشود. چیزی که مسلم است نامدار خواهد شد. و هم اکنون هم شده است. مترجم شدن هم که امر مهمی نیست. هرمز با آنکه اهل قلم است، «وجود کتبی» نیرومندی ندارد. وجود شفاهی‌اش خورشید عالم‌تاب است. ذهن و زبان غریبی دارد. غیر منتظره‌ترین و ناگهانی‌ترین و خلق‌الساعه‌ترین و غافل‌گیرکننده‌ترین ذهن و زبانی است که در عمر چهل و پنج ساله‌ام دیده‌ام. نگاهی پرده‌در، و زبانی مجنون‌آبادی دارد. در شرب مدام و سکر مدام سور-رئالیسم غوطه می‌خورد. پشه کلمات را در هوا نعل می‌زند. برنامه‌های زنده طنزش در محافل دو سه نفره دوستانه، محنت زمانه و زندگی را از خاطر محو می‌کند. با جنون آنی زبانی‌اش، مختصر عقل بی اعتبار مخاطبان‌ش را مرخص می‌کند. تخیلش از کود کان تیز هوش و خوب خورده و خوب خوابیده فعال‌تر است. برای او هیچ چیزی ملال‌آورتر از واقعیت نیست. واقع بینی را مخصوص اذهان تنبل و عقب افتاده می‌داند. خود خواهی و پرمدعایی گاه و گذارش از بس که صفای کود کانه دارد، آزارنده نیست. و از بعضی فروتنی‌های دوستان دیگرمان مطبوع‌تر است.

وقتی که اولین بار ترجمه‌ای از هرمز دیدم تعجب کردم. آنهمه جنون خلاقانه زبانی را، به سراب دقت یا محافظه کاری بی دلیل فروخته بود. اگر هرمز عبداللهی با این تخیل توانا و توانایی خیالی، به پیشنهاد مکرر من، فریفته شده بود و نویسنده می‌شد، حتی گارسیا مارکز هم این جلوه جهانی را نداشت و مثل شمع شب مانده در برابر خورشید انجم سوز عبداللهی از خجالت آب می‌شد. امروزه هرمز، به مدد خردمندیهای همسرش، آنارشیسیم و سوررئالیسم و نارسیسیم بی پایانش را مهار کرده

است، و از آسمان آرزوهای طلایی من، به خاک واقعیت فرو افتاده است. از آنهمه شیدایی هنرمندانه، به عقل روزمره و کارمندانه‌ای قناعت کرده است. اباطیل به کنار، زندگی آرام و دلخواه و مطبوعی دارد.

*

حدود سال ۱۳۵۲ که دفتر الفبا به مدیریت دکتر غلامحسین ساعدی در موسسه انتشارات امیرکبیر در خیابان سعدی دایر بود، و چندین کتابفروشی انگلیسی در تهران دایر بود با کامران فانی به کتابی به نام علم در تاریخ برخوردیم، در چهار مجلد. حسین اسدپور پیرانفر، حیدری ملایری، محسن ثلاثی، کامران فانی، مهندس حسین معصومی همدانی و بنده این کتاب را برای ترجمه دستجمعی به موسسه پیشتاز امیرکبیر پیشنهاد کردیم. قرار داد مطلوب آن موسسه از نوع قطعی یا مقطوع یعنی یکبار برای همیشه و با دستمزد صفحه‌ای بود. ما درخواست صفحه‌ای چهل تومان - که الان دستمزد تایپ است - کرده بودیم، و موسسه چانه می‌زد و می‌خواست صفحه‌ای ۳۰ تا ۳۵ تومان آن کتاب مفصل چهار جلدی را از ما برای همیشه و هر چاپ بخرد. سرانجام با وساطت و شفاعت ساعدی، آقای عبدالرحیم جعفری موافقت کرد و قرار داد بسته شد و به هر یک از ما حدود ۱۲ هزار تومان حق التالیف رسید که از افزایش عظیم و ناگهانی پول نفت ایران در همان سالها، برای ما شگرف‌تر بود.

بعد از آن به پیشنهاد کامران فانی و نظر به نایاب بودن کلیات سعدی، نسخه‌ای از تصحیح فروغی و طبع بروخیم (۱۳۲۰ شمسی) را از نو تصحیح کردم و با ۱۲ نوع افزایش و کار تصحیحی و اصلاحی و فهرس مفصل و واژه نامه در یک جلد تدوین کردم که چاپ اولش به هیاتی آراسته در سال ۵۶ منتشر شد. چاپ هفتم این اثر در سال ۱۳۶۷ به بازار آمد. جمعاً در حدود شصت هزار نسخه از این اثر تا کنون به طبع رسیده است. حق الزحمه من طبعاً ناچیز بود ولی چون خدمتی مردم پسند بود، و چون باعث توفیق شد که هفت مرتبه کلیات را از آغاز تا انجام خواندم، خوشنود و خوشوقتم. و اخیراً، همین روزها در حال عقد قرارداد تازه‌ای با آقای محمد رضا جعفری مدیر موسسه انتشاراتی نشر نو هستم برای تصحیح مجددی همراه با شرحی موجز بر کلیات سعدی که در تدارک گرد آوردن منابع و مشورت برای نحوه کار هستم و قرار است، نخستین بخش آن رادر مهر ماه ۱۳۶۹ به ناشر تحویل دهم.

پس از چاپ بخشی از کتاب سرشت سوگناک زندگی اثر فیلسوف و متکلم و نویسنده بزرگ معاصر اسپانیایی، در الفبای شماره اول کل آن اثر را با شور و شیدایی زاید الوصفی برای انتشارات امیرکبیر ترجمه کردم و در حدود سال ۱۳۵۵ به آن مؤسسه تحویل دادم. ولی انتشار تا سال ۱۳۶۰ به تأخیر افتاد. و چون یکی از کارمندان آن مؤسسه در یکی از مراجعه‌هایم به آنجا از این کتاب با نام تحریف شده «سرشک سوزناک زندگی» یاد کرد، هشیار شدم که باید آن نام را ولو اینکه دقیق و زیبا بود، تغییر بدهم. لذا با توجه به مفهوم و محتوای اثر، نام آن را درد جاودانگی گذاشتم «درد» در اینجا یعنی عطش و اشتیاق شدید. چنانکه سنایی گوید: مسلمان ز سلمان پرس و درد دین ز بودردا یا حافظ گوید: نه درد دانشی نه درد دینی.

در میان نه - ده اثری که ترجمه کرده‌ام درد جاودانگی را از همه بیشتر دوست دارم. اگر حمل بر مبالغه نشود این ترجمه را از تالیف‌هایم هم بیشتر دوست دارم. بس که گرم و گیراست و اشتیاق لاهوتی عظیمی در آن مشتعل است. برای معرفی بیشتر همین نویسنده، سه چهار داستان از او تحت عنوان هابیل و چند داستان دیگر، ترجمه کردم که از سوی همان ناشر در سال ۱۳۵۶ انتشار یافت. این دو کتاب تاکنون تجدید طبع نیافته‌اند. و از این بابت رنج می‌برم. امیدوارم خداوند فرج و فتوحی در کار این دو کتاب پدید آورد.

در سالهای ۵۲ تا ۵۷ شش هفت اثر کوتاه مربوط به کودکان و نوجوانان ترجمه کردم که همه را مؤسسه انتشارات امیرکبیر منتشر کرد. در سال ۵۶ - ۵۷ کتاب عرفان و فلسفه اثر استیس فیلسوف معاصر انگلیسی - آمریکایی را ترجمه کردم که در سال ۵۸ به صورت نشر مشترک از سوی مؤسسه انتشارات سروش و مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها انتشار یافت. و همین انتشارات سروش چاپ سوم آن را در سال ۱۳۶۷ بیرون داد.

*

مختصری از فعالیت ژورنالیستی، یعنی از مقاله نویسی و همکاری با نشریات بنویسم. چنانکه اشاره کردم نخستین مقاله‌ام در مجله سخن در سال ۵۰ یا ۵۱ انتشار یافت. سپس ۳ - ۴ مطلب دیگر نیز برای همان نشریه ترجمه یا تالیف کردم و منتشر شد. چند نقد کتاب هم در سالهای ۵۲ و ۵۳ و ۵۴ برای مجله رودکی نوشتم که نقد بر اوسنه بابا سبحان اثر دوست هنرمندم محمود دولت آبادی یکی از آنها بود. در همان

سالها باقر مومنی یک نقد مفصل چهل پنجاه صفحه‌ای بر کارهای دولت آبادی نوشته بود. نقد من هم نقدی مثبت بود و طبق ارزیابی خود اوسنه را شاهکاری بی سر و صدا نامیده بودم. همین کتاب بود که بعدها فیلم خاک را بر مبنای آن ساختند. بعد هم که در سالهای بعد از انقلاب جای خالی سلوچ شاهکار دیگر دولت آبادی منتشر شد، در یک نشست خواندمش و نقدی بر آن نوشته‌ام که سالهاست نزد آقای «محمد علی» است و از سرنوشت آن اطلاعی ندارم. کلید را با آنکه به دقت و علاقه وافر خوانده بودم ولی جرات و بضاعت نقد نویسی بر آن را نداشتم. نقد و نظرم را شفاهی و حضوری و طی چندین جلسه با حضور آقای فانی و گاه آقای عبداللهی با آقای دولت آبادی در میان گذاشته‌ام.

چند سالی هم با نامه انجمن کتابداران همکاری و هم‌قلمی داشتم و علاوه بر مقاله‌های کتابداری، دهها نقد و معرفی کوتاه کتاب در آن نوشتم. بعد، در بعد از انقلاب، در سال ۱۳۵۸ آقای دکتر نصرالله پور جوادی رئیس مرکز نشر دانشگاهی، نشریه دوماه یکباری به نام نشر دانش تاسیس کرد و اخیراً در بهمن ماه ۶۸ به مناسبت دهمین سالگرد آن جشنی، بی تشریفات اما گرم و گیرا در باشگاه دانشگاه تهران ترتیب دادند. از شماره دوم این نشریه تا کنون با آن همکاری و هم‌قلمی دارم و تصور می‌کنم در حدود بیست مقاله برای آن نوشته باشم که همه به طبع رسیده است و غالب آنها با اجازه مدیر مسؤول و سردبیر محترم آن نشریه در این مجموعه تجدید طبع می‌یابد.

با دکتر پور جوادی از حدود سالهای ۱۳۴۵ آشنا شده‌ام. در سال ۱۳۴۸ هم‌دوره خدمت وظیفه در ارتش بودیم. فعالیت قلمی دکتر پور جوادی پس از انقلاب، به حد قابل تحسینی گسترش یافته است، و در اغلب شماره‌های نشر دانش و معارف و تحقیقات اسلامی مقالات ارزنده و تحقیقی که غالباً در زمینه فرهنگ اسلامی علی‌الخصوص عرفان و ادبیات فارسی و کلام است می‌نویسد. از سوی دیگر مسؤولیت سترگی در اداره دو نهاد علمی دارد. یکی همان مرکز نشر دانشگاهی که تا کنون پانصد کتاب علمی دانشگاهی معتابه به اعم از تالیف یا ترجمه منتشر کرده است و گروههای تحقیقی و ویراستاری پیشرفته دارد، دوم بنیاد دایرةالمعارف اسلامی که در آنجا از همکاری ارزشمند یکی از فاضل‌ترین دوستان کهنم آقای دکتر احمد طاهری

عراقی بهره‌مند است. دکتر طاهری علاوه بر معاونت دایرة المعارف، سر دبیر مجله تحقیقات اسلامی هم هست. دوست دانای دیرینم آقای عبدالحسین آذرنگ، که نظم پرستی‌اش به کانت شباهت دارد، با ایشان همکار است.

همکاری مطبوعاتی دیگرم با کیهان فرهنگی است که همین ماه (فروردین ۶۹) وارد هشتمین سال فعالیت خود شده است. این نشریه را سه یار وفادار: سید مصطفی رخ صفت، حسن منتظر قائم، و همشهری گرامیم سید کمال حاج سید جوادی تأسیس کردند. از سوء القضاء منتظر قائم عزیز، در سانحه رانندگی، جان باخت و به ملکوت اعلی پیوست. آقای سید جوادی در اواسط سال ۶۷ رایزن فرهنگی ایران در پاکستان شد. حالا آقای رخ صفت مانده است و حوضش. بنده از اواخر سال ۶۴ تا مهر ماه ۶۷ که حافظیه - شماره مخصوص حافظ، همزمان با بزرگداشت جهانی او - منتشر شد با این نشریه همکاری و همفکری نزدیک داشتم و در انتشار بیش از ۳۰ شماره، کوشش و سهم ناچیزی داشتم، گوشه‌ای از کار را می‌گرفتم. تا به علت بیوقتی و مسوولیت‌های عدیده‌ای که داشتم، علی‌الخصوص هم ویراستاری دایرة المعارف تشیع، از همکاری با کیهان فرهنگی عذر خواستم و دوستان عذر بدتر از گناه را پذیرفتند. ولی همکاری‌ام به صورت مقاله دهی و هم‌قلمی ادامه دارد. در این نشریه وسیع‌الانتشار و پر خواننده هم در حدود ۱۰ - ۱۵ مقاله نوشته‌ام.

سپس در انجمن فلسفه وابسته به موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی که تحت ریاست آقای دکتر محمود بروجردی اداره می‌شود، زیر نظر ایشان و با همکاری خانم شهین اعوانی، مجموعه مقاله یا کتاب ادواری‌ای به نام فرهنگ تاسیس کردیم که تا کنون ۵ شماره از آن منتشر شده است.

سال ۶۱ یکی از پرکارترین سالهای قلمی من بود. چند کتاب را به عرصه رساندم و شوهر دادم یعنی منتشر کردم. از جمله پوزیتیویسم منطقی (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۶۱). ترجمه اندیشه سیاسی در اسلام معاصر تألیف شادروان حمید عنایت (تهران چاپ اول ۶۲، چاپ دوم ۶۵، و چاپ سوم آن در راه است) ترجمه علم و دین اثر ایان باربور (مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲) و پس از پوزیتیویسم منطقی که مجموعه‌ای از تألیف و ترجمه بود، به تألیف روی آوردم و جرأت ورزیدم که پس از سی سال انس با فکر و ذکر و ذهن حافظ کتابی به نام ذهن و زبان حافظ بنویسم (چاپ اول

نشر نو ۱۳۶۱، چاپ چهارم نشر البرز، ۱۳۶۸) از آنجا که ملازمت خدمت و مواظبت صحبت کامران فانی برایم عزیز بود، طرح یک کار مشترک ریختیم. و با تجربه‌ای که هر دو در عالم کتابداری آموخته بودیم یک فهرست موضوعی تفضیلی الفبایی به نام فرهنگ موضوعی قرآن تدوین کردیم. این کتاب را دوست جوان و کهنم آقای داود موسایی مدیر انتشارات فرهنگ معاصر - که ناشر فرهنگهای حیم و رمان مشهور کلیدر است - در سال ۶۴ منتشر کرد. و قرار است انتشارات الهدی آن را برای بار دیگر، این بار به صورت ضمیمه قرآن مجید منتشر کند. قرآن انتخابی یا بهتر بگویم ابتکاری الهدی قرآنی است که به خط احمدنیریزی خوشنویس معروف است، ولی به قلم او نیست! به این توضیح که مفردات کتابت نسخ نیریزی را عده‌ای از اهل فن به کامپیوتر داده‌اند، و با هزاران جدو جهد و حل مشکل توانسته‌اند ترکیب تازه‌ای از خط، یعنی کل قرآن به خط او را، از کامپیوتر تحویل بگیرند. من یک صفحه فرآورد نمونه‌ای آن را دیده‌ام واقعاً عجیب است. ان شاء الله منتشر شود و ببینیم و تعریف کنیم.

پس از فرهنگ موضوعی قرآن به کارهای قرآن پژوهی‌ام ادامه دادم و کتابی به نام تفسیر و تفاسیر جدید در سال ۱۳۶۵ (انتشارات کیهان) منتشر کردم. حالا هم به یک پژوهش و تحقیق و تالیف بزرگ قرآنی مشغولم که شرحش را در صفحات بعدی خواهم گفت.

تا کنون دو مجموعه مقاله به چاپ رسانده‌ام. یکی جهان غیب و غیب جهان نام دارد (انتشارات کیهان، ۱۳۶۶) و دیگری چارده روایت که دوست دانشور هنرمندم آقای کیوان سپهر مدیر نشر پرواز در سال ۶۶ منتشر کرد. و چاپ دوم آن در سال ۶۷ منتشر گردید. مجموعه اول متشکل از مقالات کلامی بود، و مجموعه دوم شامل ده مقاله درباره شعر و شخصیت حافظ.

آخرین ترجمه‌ام، تا امروز و انشاء الله برای همیشه، ترجمه جلد هشتم از تاریخ فلسفه فردریک کاپلستون بود که از سوی شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و مؤسسه سروش به زودی منتشر خواهد شد. بعد می‌رسیم به حافظ‌نامه در دو بخش، نزدیک به ۱۵۰۰ صفحه که اگر چشم نخورد مفصلترین کار این بنده بوده است. چاپ اول آن در تیراژ پنجهزار نسخه در سال ۱۳۶۶ از سوی شرکت انتشارات سروش، به عنوان نشر مشترک، منتشر گردید. چاپ دوم آن در ده هزار نسخه در سال ۱۳۶۷، و چاپ سوم

آن هم در ده هزار نسخه در سال ۱۳۶۸. و حالا در تدارک چاپ چهارم آن هستیم. بر آن کتاب در حدود ۱۳ - ۱۴ نقد نوشته شد. شاعر معاصر آقای نادر نادرپور نقد و معرفی مفصلی از آن در یکی از برنامه‌های صدای امریکا کرد. و آقای مهرداد نبیلی در رادیو بی. بی. سی. جدیدترین نقدها را یکی دوست دانشورم آقای داریوش آشوری که در امریکا به سر می‌برد و با دایرة المعارف ایرانیکا، زیر نظر دکتر یار شاطر، و ایران‌نامه همکاری قلمی دارد، در ایران‌نامه نوشت و دیگر دوست حافظ شناسم دکتر اصغر دادبه در کیهان فرهنگی (شماره ۱۱ سال ۶۸). نقد دکتر دادبه بازنوشت تفصیلی برنامه تلویزیونی او در نقد و معرفی حافظ‌نامه بود. در حدود ۱۶-۱۷ نفر از فضلا و حافظ‌شناسان معاصر نیز یادداشتهای انتقادی مفصلی، گاه در حدود ۳۰ صفحه، به من التفات کردند که همه را در دو پیوست یا مستدرک همراه چاپ دوم و چاپ سوم حافظ‌نامه (و در چاپ اخیر تعدادی نیز در تیراژ محدود به صورت مستقل) طبع و نشر کردم.

سه چهار سالی که شیفته وار غرق در نگارش این کتاب بودم، از خوشترین سالهای عمرم بوده است. اگر رابطه قبلی و قلبی با حافظ نداشتم، از عهده این کار بر نمی‌آمدم. حالا هم معلوم نیست که از عهده، چنانکه باید و شاید، برآمده‌ام یا خیر. یکی از دل‌انگیزترین و در عین حال سنگین‌ترین کارهایم، همکاری و هم‌ویراستاری دایرة المعارف تشیع است که مسئولیت عمده و اصلی و سرپرستی و مدیریت آن با سرور عزیز آقای احمد صدر حاج سید جوادی است، و ویراستاری آن با آقای کامران فانی و بنده. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، این دایرة المعارف را استاد ارجمندم جناب آقای دکتر محقق پایه نهاد، و ادامه کارش با آقای صدر و ما دو نفر دستیاران ایشان افتاد. قرار است این دایرة المعارف بالغ بر ده مجلد (در قطع بزرگ دو ستونی با حروف ریز و هر جلد حدوداً ۶۰۰ - ۷۰۰ صفحه) بشود. جلد اول آن در سال ۱۳۶۷ منتشر شد و جلد دوم آن در سال ۱۳۶۸ آقای مهرداد نیکنام هم از همکاران خوب ماست. این دایرة المعارف مشکلات مالی - اداری عدیده و فلک فرسائی دارد. فقط به عنایت الهی است که کار جمع و تدوین و طبع و نشرش متوقف نشده است، و گر نه همت و اهتمام ما، ناچیزتر از آن است که بر این مشکلات فائق آید.

روزهای خاصی از هفته در دفتر دایرة المعارف تشیع به اصطلاح «یوم‌العلماء»

داریم به قول حافظ:

هر که خواهد گو بیا و هر چه خواهد گو بگو

کبر و ناز و حاجب و دربان بدین درگاه نیست

در این روزها هم علما و نویسندگان که هم‌قلم دایرة المعارف اند، برای تحویل مقاله یا مسائل دیگری که مربوط به کاری از کارهای دایرة المعارف است، سر می‌زنند، هم دوستان دیگر ما. و بدین ترتیب دفتر دایرة المعارف تشیع (که اختصار آن از بد حادثه می‌شود د. د. ت!) محفل بحث و اختلاط دوستانه‌ای شده است. یکی از دوستان صمیمی قدیمی ما - همه این دوستان بین من و فانی مشترک‌اند - آقای مهندس حسین معصومی همدانی است، فرزند مرجع تقلید بزرگ معاصر، مرحوم آخوند ملا علی معصومی همدانی - که شرح حال کوتاهی از ایشان در جلد اول همین دایرة المعارف تشیع درج شده است و از حسن اتفاق جز استادان پدرم بوده‌اند - . به آقای معصومی می‌گویم پدرت استاد پدرم بوده است و خودم شاگرد خودت هستم. شوخ طبعی و شیرین سخنی معصومی شهره شهر است. به نظرم کمتر کسی مثل او اینهمه شوخی را جدی و اینهمه جدی را شوخی گرفته است. دیگر از دوستان و هم‌قلمان دایرة المعارف که غالباً فریضة دیدار یوم العلماء را به جا می‌آورد، خواهرزاده‌ام آقای مرتضی اسعدی است که یک تنه بار جهان اسلام را به دوش می‌کشد. اگر دست از اینهمه سخت کوشی بردارد و به نرم کوشی پردازد، ممکن است استعداد ارثی اش شکوفا شود و مانند دایی ناخلفش که من باشم شبیه العلماء بشود، و گرنه به جای آنکه دانا شود دانشمند خواهد شد.

دوست جوان دیگرم، که از جوانی فقط تهمتش را دارد، و هیچ گناهی جز همین جوانی ندارد - زیرا در عرف ما متاسفانه جوانی را با خامی مترادف می‌گیرند - مهندس حسین کمالی است. متخصص کامپیوتر، انگلیسی دان برجسته و مترجم یکی از سترگ‌ترین آثار در زمینه فلسفه علم یعنی منطق اکتشاف علمی اثر کارل پوپر. آقای کمالی یک سلسله مکاتبه با پوپر به مناسبت اقدام به ترجمه منطق اکتشاف علمی انجام داده است که گذشته از افتخار و ارزش علمی، نشان می‌دهد که شخصیتی چون پوپر هم دوست جوان ما را جدی گرفته است. همین است که پوپر مقدمه کوتاه و ژرفی بر ترجمه فارسی این اثر کلاسیک نوین نوشته است که متن و ترجمه آن، در ترجمه

فارسی منطق اکتشاف علمی به طبع رسیده است.

دکتر اصغر دادبه که سابقه دوستیمان به ۱۳۴۸ و طی دوره تخصصی توپخانه در اصفهان - به هنگام ادای خدمت سربازی در آوردن! می رسد، هم جزو نویسندگان دایرة المعارف است (کلام و منطق و اخلاق) و هم جزو یاران یوم العلماء و یک هفته در میان سری به د. د. ت می زند.

جناب دادبه از معدود حافظ شناسان خوب و پیشرفته معاصر است. صدق عرایضم در باب ایشان اگر هنوز بر کسی ثابت نشده باشد، ان شاء الله پس از طبع و نشر مجموعه حافظیه و حافظانه های ایشان ثابت خواهد شد. دکتر دادبه عزیز گرفتار «ملالت علماست» و «ملالت علما هم ز علم بی عمل است» منظور این است که اغلب آثار ایشان با آنکه مطبوع است نامطبوع مانده است. یعنی برعکس من شهوت طبع و نشر ندارد. امید است تا زمانی که این نوشته به چاپ می رسد، فرهنگ کلامی ایشان نیز از سواد دستنویست به بیاض چاپ رسیده باشد.

دیگر از دوستانم که مانند آقای فانی و دکتر دادبه به عارضه پردانی و کم نویسی دچار است، دکتر سعید حمیدیان است که ادیب غیر اُریب است. و فریضة یوم العلماء را مانند نماز سهل می گیرد.

در دفتر دایرة المعارف تشیع در ایام العلماء که به لیالی قدر می ماند، غالباً از حضور و مصاحبت جان پرور ارباب معرفت، علی الخصوص آقایان دکتر عباس زریاب خویی و دکتر محمد حسین مشایخ فریدنی که از معدود دانشوران طراز اول دوران معاصر چه در ایران چه در جهان اسلام هستند، فیض یاب هستیم. اگر امثال علامه قزوینی و بدیع الزمان فروزانفر از میان ما رفته اند با امثال دکتر مشایخ و دکتر زریاب و دکتر سید جعفر شهیدی و دکتر مهدی محقق و دکتر فتح الله مجتبایی و دکتر عبدالحسین زرین کوب، و دکتر منوچهر مرتضوی، به بهترین وجه تسلی می یابیم. خداوند سایه فضل و فرهنگ پروری و دانش گستری این عزیزان را گسترده دارد. بمنه و کرمه.

*

ناگزیر این زند گینامه خود نوشت کوتاه را - که کوتاهی اش به خود زند گی می ماند - به پایان می برم دیگر در باب اسم و اصطلاح «زند گینامه خود نوشت» دغدغه

خاطر ندارم. زیرا دیدم که دوست فرزانه‌ام جناب عزت الله فولادوند هم در مقاله‌ای در کیهان فرهنگی (شماره ۱۲، سال ۱۳۶۸) همین کلمه را به کار برده‌اند.

در حال حاضر پنج سالی هست که پژوهشگر انجمن فلسفه، وابسته به موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی هستم. همچنین چنانکه گفته شد ویراستار دایرة المعارف تشیع، و ویراستار بعضی کارها که دوستان پیشنهاد می‌کنند و در عالم صفا نمی‌توان انجام داد.

فقط آرزوی انجام یک تالیف را دارم و از خداوند سبحان توفیق و همت برای آغاز و انجام آن می‌خواهم. و آن دایرة المعارف قرآن و علوم قرآنی است که از اسفند ماه ۱۳۶۸ فیش برداری مواد و مدخلهای آن را آغاز کرده‌ام. قرار است یک جلدی در حدود هزار صفحه در قطع بزرگتر از وزیری با حروف ریز بشود. اگر بیشتر شد، اشکالی ندارد که دو جلدی منتشر گردد. ولی بیشتر از دو جلد شدنش را نمی‌پسندم. خیال دارم مقالاتش را پراطلاع، کم انشاء، و پر منبع با ذکر منابع و مآخذ در پایان هر مقاله بنویسم. تصور می‌کنم سه چهار سالی وقت لازم باشد. حافظ فرماید:

از دل و جان شرف صحبت جانان غرضست

غرض اینست و گرنه دل و جان اینهمه نیست

در جهان به دو کتاب عظیم الشان بیشترین ارادت و دلبستگی را داشته‌ام. نخست قرآن مجید، دوم دیوان حافظ. در مقایسه با قرآن پژوهی، فی الجمله حافظ پژوهی آسانتر است. لذا دو سه کتابی در باب حافظ نوشتم، اینک با دلی درست، اما تنی نادرست، «اگر موافق تدبیر من شود تقدیر» بقیه عمر و آرزو را صرف قرآن پژوهشی و تدوین دایرة المعارف و علوم قرآنی خواهم کرد. و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت والیه انیب

در پایان از همت و همدلیهای همسرم که در این جهان پر مشغله و پر دغدغه و پرتفرقه، جمعیتی برای خاطر پریشان من فراهم می‌آورد، و یک تنه تدبیر منزل را - که امروزه از سیاست مدن هم دشوارتر است - عهده دار شده است، سپاسگزارم.

از مسؤولان محترم انتشارات معین هم که این مجموعه را در برنامه طبع و نشر خود پذیرفتند تشکر دارم.

والحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

بهاءالدین خرمشاهی

تهران، نوروز ۱۳۶۹

IQBAL LIBRARY

The University of Kashmir

Acc. No. [REDACTED]

Author [REDACTED]

Title [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

قرآن پژوهی

IQBAL LIBRARY

The University of Kashmir

Acc. No. [REDACTED]

Author [REDACTED]

Title [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

قُلْ لِلّٰهِ يَدْعٰى فِى الْعِلْمِ فَلِسْفَهٗ

حَفِظْتَ شَيْئًا وَّ غَابَتْ عَنْكَ اَشْيَاءُ

تفسیر پوزیتیویستی قرآن

تفاسیر علمی از قرآن، نهایتاً راهی به دهی نمی برد و بیشتر در حکم تفریحات و تنقلات کلامی و ادبی است و غلط مشهور و کمابیش سابقه داری در عالم تحقیقات قرآن شناسی است. کسانی که به تفسیر علمی از قرآن دست یاخته اند یا ساده دل بوده و فلسفه و منطق علم را نمی شناخته اند مانند طنطاوی بن جوهری، صاحب تفسیر الجواهر، یا مقاصد اصلاح طلبانه سیاسی داشته اند مانند شیخ محمد عبده، صاحب تفسیر المنار، یا با داشتن همین دو صفت به طرز چاره ناپذیری غرب زده بوده اند مانند سر سید احمد خان هندی، صاحب تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان.

اینان می کوشند برای وحی الهی تأییدیه علمی دست و پا کنند و عیب و نقصی را که لا محاله برای قرآن قائلند بدین وسیله جبران یا جوابگویی نمایند. اما علت اینکه اینگونه تفاسیر بالمال چیزی را جابجا نمی کند و راه به جایی نمی برد، این است که بر یک التقاط ناسازگار و یک تعارض حل نشده بنا نهاده شده است.

آن تعارض حل نشده، که اینک حل شده می نماید، این است که حوزه و حریم علم از حوزه و حریم ایمان جدا است. علم و ایمان همین طور علم و اخلاق یا علم و هنر ذاتاً با هم تفاوت دارند، ولی تنازع ندارند، یعنی اگر هم تنازع داشته بوده اند، فی الواقع تناقض ندارند. به این توضیح که علم می تواند وجوب وجود خداوند را نادیده بگیرد یا حتی انکار کند، ولی هرگز نمی تواند ابطال کند یا به تعبیر دیگر امتناع وجود او را اثبات نماید.

نزاع تاریخی ای که در غرب و شرق بین اهل ایمان و اهل علم (علم به معنی جدید کلمه) در گرفته از آن بوده است که به اصطلاح تنقیح مناط نمی کرده اند، و از طرفی شاید هم به روشنی حد و مرز علم و ایمان را چنانکه امروز معلوم شده است، در نظر نمی آورده اند. در اینجا در صدد اثبات تفاوت های اصلی و اصولی علم و ایمان نیستیم بلکه فقط به بیان آن و همینقدر اکتفا می کنیم که هم موضوع و هم روش و هم هدف علم از موضوع و روش و هدف دین - و روح آن که ایمان است - جداست.

تفاوت موضوع این دو اجمالاً در این است که دین با ایمان به غیب سر و کار دارد یعنی با ماوراء حس و ماوراء تجربه حسی و ماوراء طبیعت، و جهان مینوی و مینوها (معنیها و مجردات) و ماوراء دنیا که آخرت باشد و در یک کلمه با غیب و عالم غیب که خداوند در مرکز آن است و علم با حس و تجربه و طبیعت و دنیا و جهان مادی و اعیان و در یک کلمه با عالم شهادت که انسان در مرکز آن است.

از نظر روش، علم بر حس و تجربه اتکا دارد و ایمان بر شهود و وجدان و وحی و اذعان. هدف علم شناخت رازها و پی بردن به نظم و ناموس جهان عینی و مالاّ تأمین و تحصیل خوشبختی - این جهانی - بشر است ولی هدف ایمان تقرب به حقیقت و مالاّ ایصال بشر به رستگاری است. پس علم با طبیعت کار دارد و ایمان با حقیقت. حافظ می گوید:

تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون

کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد

بار دیگر یاد آوری می شود که شناخت طبیعت با شناخت حقیقت قابل جمع است، و تعارض، و از آن مهمتر تناقضی با یکدیگر ندارند مگر اینکه کسی از پیش خود این تعارض را به آنها بیفزاید. آری فقط تفاوت دارد. همه این کلیات را می توان چنین خلاصه کرد که ایمان با غیب

تفسیر پوزیتیویستی قرآن —————
و حقیقت کار دارد و علم با شهادة و واقعیت. آری این نکته اعم از اینکه از نگارنده این سطور یا دیگری باشد در هر حال مهم است که علم با حقیقت کاری ندارد. یعنی علم به معنای پوزیتیویستی اش با حقیقت به معنای متافیزیکی اش، آنچنانکه در اخلاق و ادیان و هنرها و نیز فلسفه مطرح است، نه فقط نزدیک نیست، بلکه مقرر است که از آن تا می تواند اجتناب کند. و این معنی در ضمن ادامه بحث روشنتر خواهد شد.

اخیراً کتاب طرفه ای به نام بازنگرشی اساسی به اسلام: دفتر اول دین ارکان طبیعت و دفتر دوم هفت آسمان (بدون ذکر نام مولف و ناشر - و فقط با آرم گُنتم خیر اُمّة أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ - اولی در سال ۱۳۵۷ یا ۵۸ و دومی در سال ۱۳۵۹) انتشار یافته است. نگارنده این سطور گم شده، خود را که کتابی جامع و حاوی تفاسیر مدرن علمی از قرآن بود، بدینسان در این دو دفتر شگفتی آفرین بازیافته است. بویژه که این کتابها نمونه شایانی از علم زدگی و ماده گرایی و طبیعت پرستی در هیئت فیزیکالیسم است.

در فروتنی مولف - که نامش معلوم نیست - همین بس که کتاب را بازنگرشی اساسی به اسلام نامیده است و برای تتمیم فایده و فروتنی در مقدمه دفتر اول، یعنی دین ارکان طبیعت (ص ۹) آورده است: «فراهم آمدن این مجموعه، حاصل کوششها و مجاهدتهای سیزده ساله، در راهیابی به اسلام راستین است. سیزده سالی که - به جرأت می توان گفت - برای اسلام از بسیاری جهات پربارتر از هزار و سیصد سال بوده است.» و در مقدمه دفتر دوم نیز همین معنی را تکرار کرده است. البته اگر مولف بتحقیق سخن می گفت بهتر از این بود که به جرات سخن بگوید.

دیدگاه تحقیقی

مولف بارها به انواع عبارات تصریح کرده است که دیدگاه تحقیقی (پوزیتیویستی) دارد: «...» در این شرایط مصمم تر از همیشه به انتشار اینچنین دست - آوردهای اسلامی پرداختیم تا بار دیگر ثابت کنیم آیات قرآن درباره طبیعت علمی و دقیقاً ناظر به حقایق تجربی است و دیدگاه مورد قبول قرآن شناخت طبیعت، انسان شناسی، جامعه شناسی و تاریخ بر پایه این دیدگاه قابل بررسی است و از بوته آزمایش سخت آن سر بلند و پیروز بیرون می آید. ...» (دفتر دوم یعنی هفت آسمان، ص ۱۵)

و در همین دفتر فصلی تحت عنوان «دیدگاه تحقیقی تنها راه دستیابی به خزائن عظیم قرآن» آمده که بعضی از عبارات آن را نقل می‌کنیم «... در تمام طول کتاب شما خود شاهد بودید که از توجیه فلسفی یک کلمه و فقط بازی با آن در تفسیر قرآن استفاده نشد و جز بر موارد صد در صد تجربی تکیه نداشتیم. به عبارت دیگر در بررسی از این دیدگاه که مورد وثوق دانشمندان علوم دقیقه است پا فراتر ننهادیم. ما برای تحقیق در هفت آسمان دیدگاهی را برگزیدیم که هیچ کس به خود جرأت آن را نمی‌دهد که نسبت به حقانیت آن تردید نماید...» (ص ۱۴۵ - ۱۴۶).

«... دیدگاه تحقیقی تنها دیدگاه حقی است که برای بررسی قرآن قابل اتکا است. چرا که اگر بتوانیم قرآن را بر این اساس درک کنیم دیگر تردیدی نمی‌ماند که در یافته‌های ما درست و یقینی است به طوری که هیچ فردی نمی‌تواند در صحت آنها کوچکترین شکی بخود راه دهد جز آنکه با عناد از پذیرش آن سر باز زند...» (ص ۱۴۷).

«... در مجموعه بازنگرشی اساسی به اسلام تمامی مطالب قرآن با همین شیوه بررسی و تشریح خواهند شد و حقانیت کلی قرآن به عنوان کتابی که بیانگر تمامی واقعیات هستی است بر هر کسی که حقایق غیر قابل انکار تجربی را بپذیرد اثبات خواهد شد. این ادعا برای آنها که کمتر به کارایی قرآن امید دارند و یا از سخت‌گیری و تنگ‌نظری خشک این دیدگاه تحقیقی که اجازه هر نوع بافندگی کلامی را نمی‌دهد هراسناکند ممکن است بسیار بزرگتر به نظر آید ولی اگر تحقق بپذیرد نه تنها اشکالی و دردسری به وجود نمی‌آورد بلکه با درک خدشه‌ناپذیر حقانیت قرآن اشک شوق در دیدگان هر مسلمان پاکدلی حلقه خواهد زد...» (ص ۱۴۸ - ۱۴۹). تا اینجا چند فقره را با مؤلف روشن می‌کنیم تا بعد. این ادعا که «دیدگاه تحقیقی تنها دیدگاه مورد قبول قرآن است» فحوائی کاذبی دارد یعنی هر چه تحقیق و تفسیر غیر تحقیقی که تا کنون در اطراف قرآن صورت گرفته بی‌جا و بی‌راه بوده است. دیگر اینکه ایشان حق ندارند و کالتاً این حکم قطعی و بتی را از جانب قرآن صادر کنند. سدیگر آنکه خود ایشان قبل از نگارنده اولین کسی بوده است که در این حکم جزمی و بی‌پایه خود تشکیک و تردید وارد کرده است چرا که چند سطر پایین‌تر می‌گوید: «اگر بتوانیم قرآن را بر این اساس درک کنیم»

یا «ولی اگر تحقق بپذیرد نه تنها اشکالی و دردسری به وجود نمی آورد...»
همچنین به این گواه عاشق صادق که از آستین صفحه ۲۱۹ دفتر اول بیرون

آمده عنایت کنید:

«... از اینرو اگر موفق نشویم قرآن را بر اساس این روش (تحقیقی) کاملاً بشناسیم وظیفه هر مسلمانی است که با طرد سایر دیدگاهها بر این اساس برای روشن کردن مفاهیم قرآن مجاهدت نماید چرا که این تنها روش مورد قبول قرآن است بنابراین تنها از این طریق می توان به تمامی حقایق قرآن دست یافت...»

تشت و بی منطقی در قطعه‌ای که نقل شد بیداد می کند. نگارنده این سطور در عمر نیمه کاره خود کمتر کتابی دیده است که ادعایی به بزرگی این ادعا را با منطقی به این ضعیفی قرین کرده باشد. در این باب در صفحات آینده نمونه فراوان ارائه خواهد شد.

زبان حال مولف این است که اگر نتوانستم این ریسمان را به گردن آسمان ببندم، وظیفه هر مسلمانی است که کار و زندگی و هر دانش و بینشی را که دارد از دست بگذارد و «باطرد سایر دیدگاهها»! براین اساس، برای روشن کردن مفاهیم قرآن مجاهدت نماید.

ادعای دیگر مولف این است که: «دیدگاهی را برگزیدیم که هیچ کس به خود جرات آن را نمی دهد که نسبت به حقانیت آن تردید نماید.» اما گویا بعضی متفکران نظیر پوپر و مارکوزه و بعضی از پوزیتیویستهای منطقی از جمله ویتگنشتاین (در اواخر عمرش) به خود چنین جراتی داده اند که شمه‌ای از شرحش را خواهیم دید. نقل قسمت دیگری از قول مولف، بویژه از نظر خود افشاگری و رفع هر نوع سوء تفاهم - که مبادا دیدگاه تحقیقی مورد نظر مولف با آنچه دیگران می شناسند فرق داشته باشد - مهم است:

«... اما این شکل از شناخت که به تحقیقی POSITIVISM معروف است، هیچ جایی برای هر گونه سوالی - راجع به جهانی که به وجهی به تجربه و مشاهده نیاید - باقی نمی گذارد و هر گونه پاسخی را در این باره لغو و پوچ می شمارد. از این رو است که جهانهای خارج از دایره تجربه را مردود می انگارد و هیچ میدانی به سوال و جوابهای ذهنی و مکاتب فلسفی نمیدهد تا بدانجا که حتی از جانب متعصب ترین

اصحاب مکتب تجربی نیز مورد حمله قرار می گیرد. این مکتب به کسی اجازه نمی دهد از مشاهده جهان خارج، جهانی غیر محسوس و غیر مادی را نتیجه بگیرد و از دیدن آسمان پر ستاره و نظم مطلق و پر شکوه و عظمت افلاک، خدا را استنتاج کند و از تدبر در پدیده های طبیعت در نهایت جز نظم دقیق، غایتی معنوی به دست آورد. به طور خلاصه: برای اینگونه دستاوردهای علمی که مبتنی بر محسوسات است، جایی برای هیچگونه خیالبافی وجود ندارد. در این کتاب هر جا از شناخت تحقیقی یاد می کنیم، منظورمان همین اصول و روش مقبول علم فیزیک است. تاکید بر این نکته ضروری است که از نظر ما تنها این دیدگاه تنگ و خشک و سخت گیر قابل قبول است. در نام گذاری آن خودتان مختارید.» (دین ارکان طبیعت، ص ۷۶) واقعاً به سر درد نیامده چه دستمال درد انگیزی می بندد. اگر حوصله دارید یک بار دیگر قطعه ای را که نقل شد بخوانید. آیا در تاریخ فکر و فرهنگ بشر هیچ دیدگاهی از این دیدگاه ناموافق تر و نامنتطبق تر و نامساعدتر برای درک و فهم و تحقیق و تفسیر قرآن وجود دارد؟ آیا این تنها دیدگاه مورد قبول قرآن است؟ آیا با انطباق اصول همین مکتب با قرآن است که سرانجام «اشک شوق در دیگان هر مسلمان پا کدلی حلقه خواهد زد؟»

طبعاً مولف باید قائل به اصالت ماده و اصالت طبیعت، اصالت علم و اصالت فیزیک باشد. اما به اصالت مادی بودنش تصریح ندارد. این استنباط نگارنده از فحوای سرا پای این دو دفتر است. اگر برای خوانندگان دیگر این دو کتاب و این نقد، چنین استنباطی دست ندهد. بنده استنباط خود را ندیده می گیرم.

مولف در جایی از دفتر اول می گوید: «ما نیز برای مدت طولانی، آنرا (دیالکتیک مادی را) به عنوان منطق قرآن قبول کرده بودیم و بر اساس آن عمل می کردیم. تا اینکه لطف خداوند شامل ما شد شکر خدا را» (ص ۲۰۰) واقعاً خدا را شکر!

اما در باره طبیعت و نظام طبیعت، قولی پر شور و عبرت آموز دارد:

«... بنابراین تسلیم شدن در برابر نظام طبیعت، با کبر و غرور سازگار نیست، باید نفس خویش را لگام زد و حاکمیت نظام را پذیرفت، نظام مطلق و مقدسی که هرگز بر اساس آرزوها و امیال ما رنگ عوض نمی کند. و این همان تقوا است که دل را در راه دین تسلیم می سازد تا بصورت قلب سلیم درآمده قادر به دستیابی به شناختی

تفسیر پوزیتیویستی قرآن — (دین ارکان طبیعت، ص ۲۶۲) و در صفحه بعد صریحاً در ضمن یک
 عبارت در برابر دین در داخل پرانتز می آورد. (نظام طبیعت).
 پیرو اصالت علم بودن مولف هم از آنچه گذشت و هم از آنچه خواهد آمد بر
 می آید. و بدیهی است که هر کس که پوزیتیویست و فیزیکالیست باشد، نمی تواند
 سیانتیست نباشد. اما فیزیکالیست (پیرو اصالت فیزیک) بودن مولف از آنجا بر می آید
 که در این دو کتاب همواره به فیزیک، به قوانین و روشهای فیزیک (نیز فیزیک
 هسته ای و نجومی) اتکا و اکتفا می کند. در یک جا علوم دقیقه را مترادف و همسان با
 فیزیک می داند (دفتر اول، ص ۷۳) و در جای دیگر می گوید «شیمی نیز گسترش
 فیزیک است» (همانجا، ص ۱۱۷).

اما فیزیکالیسم ناب مولف، همراه با اسرار و فواید دیگر در پانویس ص ۱۲۳
 دفتر اول به بهترین وجهی مطرح شده است: «از آنجا که اصول فیزیک در تمامی
 اشکال پیچیده تر ماده صدق می کند، می توان آنها را به همه زمینه ها تعمیم داد. مثلاً
 اصل بقای انرژی و جسم، در زیست شناسی و در جامعه شناسی هم درست است. می
 توانیم قاطعانه بگوییم که نیروهای حیاتی موجودات زنده جز از فعل و انفعالات شیمیایی
 حاصل نمی شود. و نمی تواند ضد اصل فوق باشد. از این رو اصول ترمودینامیک را
 می توان به حوزه حیات تعمیم داد که از آن اصل حفظ خویش در موجودات زنده ناشی
 می شود. پس اصل حفظ خویش قانون زیست شناسی نیست بلکه گسترش اصول
 ترمودینامیک به حوزه حیات است.»

*

پیش از آنکه به بوالعجبیها و بولهوسیهای تفسیری مولف از قرآن پردازیم، بی
 مناسبت نیست که در حد اطلاعات عمومی و دایرةالمعارفی ببینیم که دقیقاً مراد از
 دیدگاه تحقیقی که مولف از آن سخن می گوید چیست. تا آنجا که بنده می بینم، مؤلف
 اطلاع سنجیده و دست اول و امروزی از پوزیتیویسم و بویژه از پوزیتیویسم نوین منطقی،
 و انتقادهای اساسی که بر آن وارد آمده، ندارد، و به همین مناسبت بی محابا توانسته
 است متر مطلق و مطلایی برای خود از پوزیتیویسم بسازد و با آن هر چه را از مور تا
 ملکوت پیماید و اندازه کند.

واقعاً اگر مجامع علمی بین المللی با خبر شوند که در گوشه ای از جهان با

قاطعیت هر چه تمامتر ادعا شده که مهمترین متشابهات یکی از کتب مقدس (قرآن) با دقیقترین روشهای پوزیتیویستی حل شده است، آیا این امر یا ادعا را واقع و نقطه عطفی بزرگ در تاریخ پوزیتیویسم و پژوهشهای علمی تلقی می کنند یا اینکه تحت تاثیر القاآت صهیونیسم بین الملل! در صحت این خبر شک می کنند و بیش از یک لبخند معنی دار، صرف اینگونه اخبار و اکتشافات نمی کنند؟

اجمالی در پوزیتیویسم و پوزیتیویسم منطقی

پوزیتیویسم Positivism - که در متون علمی و فلسفی ترجمه شده به فارسی به مذهب یا مکتب تحقیقی، تحصیلی، اثبات گرایی و مثبت گروی و نظایر آن، تعبیر شده یک اصطلاح فلسفی - علمی است که اطلاق خاص آن به فلسفه اگوست کنت است. و توسعاً شامل هر مکتبی است که بنیاد را بر داده های تجربی بگذارد و تأملات و استدلالات ما قبل تجربی (apriori: ماتقدم، پیشینی)، و ما بعدالطبیعی را رد کند و نامعتبر بشمارد. و با توجه به معنی اخیر غالباً این اصطلاح به مکتب فیلسوفان تجربی یا اهل تجربه اطلاق می گردد. اما جان لاک و دیوید هیوم، ریاضیات را هم (با آنکه تجربه نیست و عقلی و استدلالی است، یعنی بدون اتکا به ذهن و منطق انسانی، فاقد اصالت است و در خارج ما بازاء محصلی ندارد به عبارت دیگر در خارج از ذهن وجود یا موجود ریاضی متحقق نیست) جزو قلمرو پوزیتیویسم می شمردند و لاک و جورج بار کلی به امکان شناخت روح و خداوند، بدون اتکا به تجربه و آزمایش عینی معتقد بودند. فلسفه تجربی جان استوارت میل را می توان پوزیتیویسم خالص نامید.

پوزیتیویستها علی القاعده بر این اند که مسائل کلامی (الهیاتی) و ما بعدالطبیعی، اگر چه در طول تاریخ فکر و فرهنگ بشر پیش آمده و بحثهای بسیاری بر انگیزته ولی با هیچگونه راه و روش اطمینان بخشی نمی توان به آنها پاسخ محصل و معنی دار داد. و اینگونه مسائل را بالمره مهمل و فاقد معنی می دانند.

پوزیتیویسم منطقی Logical Positivism مکتبی فلسفی - علمی است که در دهه ۱۹۲۰ در وین تأسیس شد. این پوزیتیویسم نوین، مبانی منطق و ریاضیات را بر پوزیتیویسم کهن افزود، به طوری که می توان گفت پوزیتیویسم منطقی، صورت و روشش تحلیل منطقی و موضوع و مایه اش علوم تحصیلی است. و اساسش بر این است که معرفت

تفسیر پوزیتیویستی قرآن —————
 علمی Scientific Knowledge تنها معرفت واقعی Factual است و تمامی مکاتب و معارف مابعدالطبیعی سنتی، چون مهمل و فاقد معنی صریح و روشن اند، مردودند. اما تفاوت پوزیتیویسم منطقی نوین با پوزیتیویسم و آمپیریسم (اصالت تجربه) کهنتر (دیوید هیوم و ارنست ماخ) در این است که آخرین و مهمترین اساس دانش یا معرفت را در «تحقیق پذیری تجربی همگانی» می داند، نه تجربه جزئی و فردی. یک تفاوت دیگرش با نظر اگوست کنت و میل، و اصولاً پوزیتیویسم کلاسیک قرن نوزدهمی، در این است که عقاید و اعتقادات، و اصولاً قضایای مابعدالطبیعی (متافیزیک) را کاذب نمی داند، بلکه چنانکه گفته شد مهمل nonsensical و فاقد معنی meaningless می داند و پرسشهای بلاجوابی را که در باب جوهر و علیت و خداوند و اختیار مطرح است، از آن روی بی جواب می داند که اساساً پرسش اصیل نیست بلکه شبهه - مسئله یا شبهه - سؤال است.

مؤسسان یا پیروان پوزیتیویسم منطقی، اعم از فیلسوف و اهل علم (از جمله موریتس شلیک، رودلف کارناب^۱، وایزمن، نویرات، ویتگنشتاین^۲، فیلیپ فرانک، آیر^۳، فایگل، گودل) به «حلقه وین» معروف اند. که در سال ۱۹۲۹ نخستین بیانیه اش را صادر کرد، ولی نطفه فکری اش در مباحث فیزیکدانان و ریاضیدانان و فلاسفه قبل از جنگ اول بسته شده بود.

قولی که اینان جملگی بر آن بودند این بود که اصالت تجربه میل و ماخ، نارساست، چرا که از توضیح و تبیین حقایق منطقی و ریاضی ناتوان است، و نیز عنصر ما قبل تجربی ناگزیر و آشکاری را که در علوم طبیعی هست به حساب نیاورده است.

۱. برای شناخت بیشتر زندگی و آرای کارناب و اصول و مبانی این مکتب نگاه کنید به: آرن نائس، کارناب. ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲).

۲. برای شناخت بیشتر او و این مکتب نگاه کنید به: یوستوس هارت ناک، ویتگنشتاین. ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱).

۳. یکی از آثاری که در توجیه و تشریح پوزیتیویسم منطقی موثر بوده از آیراست که خوشبختانه به فارسی ترجمه شده است: زبان حقیقت و منطق، نوشته الف. ج. آیر. ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶).

نیز اکثریت آنان بر این بودند که مهمترین نقش هر فلسفه اصیلی این است که به انتقاد زبان و پالودن و پیراستن آن از ابهامهای عاطفی و ادبی و نحوی بپردازد؛ و معتقد بودند که قسمت اعظم فلسفه نظری در حکم ما بعدالطبیعه و مردود است، و بهترین، یا تنها حاصلی که فلسفه می تواند داشته باشد این است که زبان علم یا بیان علم باشد و وحدت علم را نشان دهد. چنانکه کارناپ، از بزرگان و مؤسسان این مکتب، می گفت: «فلسفه، منطق علم است.»

در اینجا مجال بحث از کلیه اصول و ارکان این مکتب نیست، ولی عمده ترین آنها همانا، اصل تحقیق پذیری یا قابلیت تحقیق *verifiability / verification* است، یعنی هر نظر و نظریه و نظام باید به محک آزمایش همگانی بخورد و از این بونه امتحان پیروز بیرون آید. این مکتب طبعاً بر اصالت ماده و اصالت طبیعت و اصالت فیزیک - که صورت خاصتری از اصالت طبیعت، و اهمیت و اولویت دادن به علم فیزیک و روشهای آن است - مبتنی است.

مراد پوزیتیویستهای منطقی، از قضایای متافیزیک، فقط متافیزیک دینی نیست، بلکه متافیزیک غیر دینی یعنی اخلاق و هنر را هم داخل در شمول این حکم (یعنی حکم ابطال و اهمال) قرار می دهند، و مرادشان از متافیزیک هر قضیه یا مفهوم یا نظر یا نظریه ایست که صحت یا صدق یا مصداقش قابلیت تحقیق از طریق حس و تجربه همگانی نداشته باشد. این چنین قضایا اگر از نظر منطقی یا ریاضی، بدیهی و ضروری، و به صورت معلوم متکرر (= توتولوژی: همانگویی) نباشد، لاجرم مهمل و فاقد مدلول و معناست.

قضایا و وقایع تاریخی نیز گرچه ارزش و فایده دارند، اعتبار ندارند، یعنی حداکثر مسموعاتی محتمل الوقوع و محتمل الصدق، نه محتوم و مسلم و لازم - الصدق اند، چرا که طبق همان اصل اساسی پوزیتیویسم منطقی، قابلیت تحقیق ندارند. اصالت و قانونمندی تاریخ و نیز هر ایدئولوژی دیگری، همچنین حسن و قبح اخلاقی و نیک و بد هنری، همه اموری نامحقق و نامحصل و غیر قابل تحقیق اند.

نقد پوزیتیویسم

آسیب و انتقادی که بر پوزیتیویسم منطقی وارد آمد، نه از ناحیه ضعیفترین بلکه

تفسیر پوزیتیویستی قرآن - منتقدان این ایراد اساسی را پیش کشیدند که اصل قویترین اصلش وارد شد. منتقدان این ایراد اساسی را پیش کشیدند که اصل تحقیق پذیری آیا خود از بوثه امتحانی که برای علم و فلسفه تهیه کرده است، سرافراز بیرون می آید؟ آیا اصل تحقیق پذیری، خود قابلیت تحقیق پذیری عینی، یعنی حسی - تجربی - همگانی دارد؟ یا بالضروره و بالبداهه اعتبار دارد؟ معلوم بود که ندارد و خودش اصلی متافیزیکی است!

بعضی از پوزیتیویستهای منطقی به احتجاج و انتصار پرداختند و به دو نوع تحقیق پذیری خفیف و شدید قائل شدند، اما در واقع پوزیتیویسم منطقی از ضربه این ایراد کمر راست نکرد. بویژه وقتی که معلوم شد کارل پوپر^۴ فیلسوف و علم شناس هوشمند اتریشی - انگلیسی که از بزرگترین متفکران و فلاسفه علم است، و سالها پوزیتیویست منطقی انگاشته می شد در واقع منتقد پوزیتیویسم است:

«... به فرض آنکه اخبار جزئی و شخصی از لحاظ تجربی قابل تحقیق باشد، اخبار کلی، مثل قوانین علمی، مسلماً این طور نیستند، و به این ترتیب اصل تحقیق و اثبات، نه فقط ما بعد الطبیعه را حذف می کند بلکه معلوم طبیعی را هم حذف می نماید^۵.»

پوپر با پیش نهادن یک اصل مهم که از مهمترین اصول در تاریخ فلسفه علم است، مطلقیت و جزمیت پوزیتیویسم را برای همیشه از بین برد. اصل پوپر این است که فارق بین علم و غیر علم، تکذیب پذیری یا قابلیت رد و نقض refutability/ refutation است. یک اصل یا قاعده یا نظریه یا قانون علمی باید در معرض انتقاد و نقض و رد قرار گیرد تا با رها کردن هر آنچه آسیب پذیر و آسیب مند است، منقحتر و منسجمتر شود، یعنی از قاطعیت و قطعیت بیجای آن کاسته شود و بر قاطعیت و قطعیت واقعی آن افزوده گردد. به عبارت دیگر هر چه میزان انتقاد پذیری بالفعل یک نظر یا نظریه یا نظام یا قانون زیاده تر باشد، از آسیب پذیری بالقوه آن کاسته

۴. کارل رایموند پوپر (۱۹۰۲ -): Karl Raimund Popper: تا کنون یک اثر از او و یک اثر درباره او به فارسی ترجمه شده است. اثری که از او ترجمه شده: فقر تاریخیگری، ترجمه احمد آرام (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸) و درباره او: پوپر، نوشته بریان مگی، ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹).

۵. بریان مگی، پوپر، ص ۴۱.

می شود :

«دیگر نظریه‌هایی که دعوی علمی بودن داشتند مثل نظریات فروید و آدلر، و در شهر وین در زمان جوانی پوپر میان روشنفکران رایج بودند. ممکن نبود به این نحو مورد آزمایش قرار گیرد. هیچگونه مشاهده قابل تصویری نمی‌توانست متناقض با آنها باشد، آنها هر چه روی می‌داد تبیین و تعبیر می‌کردند (منتها به انحاء مختلف) و پوپر متوجه گردید که قدرت آنها در تبیین تمام امور که چنین طرفداران آنها را قانع می‌کرد و به هیجان می‌آورد درست همان چیزی است که موجب خطا بودن آنها می‌شود...»^۶ خود پوپر در این باره می‌گوید :

«به نظر من چیزی به نام استقراء induction اعتبار ندارد، بنابراین استنتاج نظریه از قضایای جزئی که بتوسط تجربه به تحقیق verify (با هر معنایی که این کلمه داشته باشد) رسیده‌اند، از نظر منطقی مجاز نیست یعنی نظریه‌ها theory هرگز به مدد تجربه تحقق پذیر نیستند.

«اگر می‌خواهیم برای تعیین حد فاصل بین علم و متافیزیک معیاری به دست دهیم که از اشتباه پوزیتیویست‌ها که نظامهای نظری علوم طبیعی را نابود می‌کنند بپرهیزیم باید معیاری انتخاب کنیم که به ما اجازه دهد بتوانیم حتی قضایایی را که نمی‌توانند به تحقق برسند به حریم علوم تجربی راه دهیم.

«البته مسلم است من فقط نظامی را که تجربی یا عملی می‌دانم که بتواند به وسیله تجربه آزموده شود. مرادم این است که حد فاصل و محک بین علم و غیر علم، نه تحقیق پذیری بلکه تکذیب پذیری falsifiability / refutability یک نظام است. به عبارت دیگر: انتظار من از یک نظام علمی این نیست که یکبار برای همیشه بتواند به معنای ایجابی کلمه، به کرسی بنشیند؛ بلکه انتظارم این است که صورت منطقی‌اش چنان باشد که با آزمونهای تجربی، بتواند به معنای سلبی کلمه، از بوته امتحان پیروز برآید. یعنی برای یک سیستم علمی تجربی، باید این امکان باشد که توسط تجربه نقد و نقض شود. مثال می‌زنم. این جمله یا حکم که «فردا در اینجا باران خواهد بارید یا نخواهد بارید» نباید به عنوان حکمی تجربی پذیرفته شود، صرفاً به این دلیل که

تفسیر پوزیتیویستی قرآن ————— قابلیت نقض ندارد یا تکذیب پذیر نیست؛ حال آنکه این حکم که «فردا در اینجا باران خواهد بارید» را باید از زمره احکام تجربی در نظر آورد...»^۷

پوپر می‌گوید مرادش از پیشنهاد این معیار برای تعیین حد فاصل بین علم و جز علم، یعنی معیار تکذیب پذیری این است که «یک نظام یا نظریه علمی، به انواع طرقی که ممکن باشد سنجیده و آزموده شود. هدف این اصل این نیست که نظامهای بی‌استحکام و لرزان را نجات دهد، بلکه بر عکس این است که در جریان شدیدترین شکل تنازع بقا آنچه اصلح و انسب است باقی بماند.»^۸

ممکن است برای بعضی این سوال پیش آید که چرا پوپر بجای تکذیب پذیری، تکذیب ناپذیری را پیشنهاد نکرد. و تکذیب ناپذیری را برای سنجش نظریه یا نظام علمی مناسب تر بینگارند. پاسخ این است که تکذیب ناپذیری در واقع همان تحقیق پذیری است. و اگر پوپر آن را پیش می‌نهاد مشکل اساسی پوزیتیویسم یعنی جزمیت و جمود آسیب پذیر آن را چاره نکرده بود. گویی این اصل پوپر از سخن معروف نیچه الهام گرفته است که قریب به این مضمون است: «اگر دشمن من مرا از پای نیفکند نیرومندتر خواهد ساخت.»

این اصل مهم که پوپر پیش کشید در واقع و بر خلاف دلخوشی پوزیتیویستهای منطقی برای اصلاح اصل تحقیق پذیری آنها نبود، بلکه بجای آن و ناسخ آن بود. پوپر با این اصل که آنرا «معیار حد فاصل» Criterion of Demarcation می‌نامید هم به علم خدمت کرد و هم به جز علم یعنی فلسفه و متافیزیک. خدمتی که به علم کرد این بود که آنرا از در خودماندگی و مطلق انگاری و جزمیت نجات داد و راه پیشرفت آتی آن را با این انتقاد از خود مداوم، بازتر و هموارتر کرد. از همین راه بود که فی المثل اینشتاین می‌توانست به اصطلاح روی دست نیوتون بلند شود، و گرنه فیزیک نیوتونی، در طول دویست سال از شواهد و تجربه‌ها و آزمایشهای کافی برای اثبات صحت خود برخوردار شده بود و علی‌القاعده جایی برای نسبیت نبود. آری هر چه زمان پیشتر

7. Karl R. Popper, The Logic of Scientific Discovery (New York Harper and Row, 1968) pp.40-41.

می رود و تحقیق و تتبع بیشتر می شود، طومار طبیعت و کتاب تکوین، بازتر می گردد. همیشه نامکشف مانده هایی هست که باید مشکوف شود. چه بسا بعضی از آنچه اکنون علم و علمی ناب انگاشته می شود با جهل یا لاعلم یا شبه علم - یا فی المثل عنصری از تجربه ناپذیری - آمیخته باشد. این آمیختگیهاست که باید در روند مداوم رد و تکذیب و ابطال پذیری زدوده شود.

به فلسفه خدمت کرد از آن روی که تکلیف دامنۀ علم را روشن کرد. و به طریق متافیزیکی، متافیزیک را مهمل ندانست:

«اگر مراد از کلمۀ مهمل nonsensical و لا یعنی meaningless چیزی است که متعلق به علوم تجربی نباشد، در این صورت مهمل و لا یعنی انگاشتن متافیزیک، بی اهمیت، است چه غیر تجربی بودن داخل در تعریف متافیزیک است. ولی البته پوزیتیویستها تمام حرفشان فقط این نیست که بعضی از قضایای متافیزیک غیر تجربی است. صفت «لا یعنی» یا «مهمل» همواره متضمن ارزشگذاری منفی و آمیخته به تخفیف است. ولی در این شکی نیست که آنچه پوزیتیویستها واقعاً می خواهند بیشتر قلع و قمع کردن نهایی متافیزیک است، تا تعیین حد فاصل سنجیده.

«علی ای حال، تا حالا هر بار که پوزیتیویستها کوشیده اند که با وضوح بیشتری مرداشان را از «معنی دار» meaningful بیان کنند، دوباره به سر جای اولشان رسیده اند یعنی به تعریف جمله یا قضیه معنی دار یا محصل (در برابر شبه - قضیه مهمل meaningless pseudo - sentence)، که صرفاً تکرار ملال آور همان منطق استقرایی inductive logic است که معیار علم و غیر علم می دانند...

«... پوزیتیویستها از هول و هیجانی که برای ریشه کن کردن متافیزیک دارند، علوم طبیعی را نیز همراه با آن ریشه کن می کنند. زیرا قوانین علمی نیز منطقاً نمی توانند به قضایای اولیه تجربی تحویل شوند. به عبارت سر راست تر با معیار «معنی دار بودن» که ویتگنشتاین پیش می نهد قوانین طبیعی ای که کند و کاو در راه دستیابی به آنها به قول اینشتاین والاترین وظیفه فیزیکدانان است، هرگز بعنوان قضایای اصیل یا مجاز پذیرفته نخواهند شد... من تا آنجا پیش نمی روم که بگویم متافیزیک هیچ ارزشی برای علم تجربی ندارد. چه انکار نمی توان کرد که در جنب اندیشه های متافیزیکی ای که راه پیشرفت علم را سد کرده اند اندیشه هایی از همین سنخ بوده اند - نظیر اتومیسیم

تفسیر پوزیتیویستی قرآن - که به پیشرفت علم کمک رسانده‌اند. و چون از زاویه نظری speculative atomism - که به پیشرفت علم کمک رسانده‌اند. و چون از زاویه روانشناختی به این موضوع می‌نگرم، در دل می‌اندیشم که اکتشاف علمی بدون ایمان به ایده‌هایی که از نوع نظری ناب هستند و گاه حتی کاملاً ابهام آمیزند - ایمانی که از نظر گاه علم، تضمین نشده و به همین اندازه «متافیزیکی» است - غیر ممکن است.^۹

«تحصیلیان منطقی می‌گفتند که جمله «خدا هست» صوت بی معنی است، پوپر در این مورد میگفت جمله‌ای هست که معنی دارد و ممکن است صادق باشد، اما چون هیچگونه راهی برای اثبات کذب آن متصور نیست لذا خبر علمی نیست.»^{۱۰}

می‌توان از این حرف پوپر چند نتیجه گرفت: (۱) «خدا هست» یک قضیه علمی نیست. (۲) ولی معنی دارد. (۳) و بالنتیجه می‌تواند صادق باشد ولی علمی نباشد. (۴) و بالنتیجه فاصله و فرق اساسی پوپر با پوزیتیویستهای منطقی در این است که او قضایا را به علمی و مهمل تقسیم نمی‌کند بلکه به علمی و غیر علمی تقسیم می‌کند. با همین مثال می‌توان تفاوت عظیمی که بین اصل تحقیق پذیری پوزیتیویستها و اصل تکذیب پذیری پوپر هست پی برد. از نظر پوزیتیویستها قضیه «خدا هست» چون تحقیق ناپذیر است یکبار برای همیشه منتفی است، اما از نظر پوپر چون تکذیب ناپذیر است یا تکذیب پذیر نیست مطرح است، معنی دار است، و ممکن است صادق باشد. فقط علمی نیست، چنانکه هیچکدام از قضایای متافیزیکی، علمی نیست. البته کاربرد اصلی اصل تکذیب پذیری در قلمرو علم است، چنانکه شرحش گذشت.

* * *

انتقاد اساسی دیگری که بر پوزیتیویسم وارد آمد همانا شک در معتبر بودن استقرار بود که بنیاد علم بر آن استوارست. به این شرح که یک تجربه یا یک مشاهده یا یک رخداد اگر میلیاردها بار هم واقع شود، یقین آور نیست، یعنی هیچ ضرورت

۹. همان اثر ص ۳۵ - ۳۸.

۱۰. بریان مگی، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۵۹) ص ۶۳.

عقلی یا منطقی، تضمین نمی کند که برای یک میلیارد و یکمین بار هم اتفاق بیفتد یا به همان سان واقع شود. به عبارت دیگر استقراء طبیعتاً مفید احتمال است.

پوپر در فصل اول کتاب مهم و مشهورش منطق اکتشاف علمی به نقد اصل استقراء می پردازد و می گوید: «از دید گاه منطقی، استنتاج احکام کلی از احکام جزئی هر قدر هم متعدد و مکرر باشد، اعتباری ندارد، چه هر نتیجه ای که به این ترتیب اخذ شود، می تواند کاذب باشد: هر تعداد قوی سفید که مامشاهده کرده باشیم این نتیجه را نمی دهد که پس تمامی قوها سفیدند... بسیاری از مردم بر این باورند که حقیقت یا حقانیت این احکام کلی بتوسط تجربه معلوم گردانیده شده است؛ حال آنکه واضح است که توصیف یا گزارش یا تجربه - یک مشاهده یا نتیجه یک آزمایش - در وهله اول فقط یک حکم جزئی بصورت یک قضیه جزئی و شخصیه است و نه یک حکم یا قضیه کلی... اصل استقراء لاجرم خودش یک قضیه کلی است و اگر بخواهیم صحت و صدق آن را ناشی از تجربه بدانیم همان اشکالات که در مورد این اصل وجود داشت رخ خواهد نمود به این توضیح که برای توجیه آن باید از استنتاجات استقرایی استفاده کنیم و برای توجیه صحت این استنتاجها و استدلالهای استقرایی، به نوبه خود باید یک اصل استقرایی سابق براین که خود اصیل و خدشه ناپذیر باشد، از پیش داشته باشیم. بدینسان گرفتار تسلسل باطل می شویم...»^{۱۱}

طلوع چندین میلیارد باره خورشید هیچ تضمینی و اطمینان و الزامی در بر ندارد که فردا هم طالع خواهد شد، و فقط وقتی که فردا طالع شد می توان از طلوعش مطمئن بود. علم ناچار این طفره یا گسل را با چیز دیگری باید پر کند و ناگزیر است به قانونمند بودن و متشابه و متناظر بودن جهان و ثوق یعنی ایمان داشته باشد و گر نه هیچ الزام و ضرورت و علیتی و کلیتی در نفس و نهاد جهان نهفته نیست. البته قانونمند و همنواخت انگاشتن جهان طبق عادت و اعتماد ماست و در عین متافیزیکی بودن از اجماع عام انسانها برخوردار است، و به قول پوپر ریشه بیولوژیکی در خلقت ساختمان دماغی بشر دارد. ولی توجیه منطقی ندارد، حتی می توان گفت توأم با مسامحه منطقی است. چه همسان و قانونمند انگاشتن جهان موکول به استقراء است و استقراء موکول به

همسان و قانونمند انگاشتن جهان.
 راستی چرا یک تجربه واحد، قانون ساز و کار آمد شمردن نمی شود؟ لابد از آنجا که یک تجربه یا چند تجربه می تواند در بردارنده اشتباه باشد، ولی با چه تعداد تجربه می توان مطمئن شد که امکان اشتباه یا امکان وجود عوامل و عناصر محاسبه نشده به صفر رسیده است؟

به همان مثال باز می گردیم. پیش بینی پذیر بودن طلوع خورشید و سایر وقایع طبیعی و واقعیتهای علمی صرفاً ناشی از اعتماد ما به یکنواختی کار جهان است و گر نه قابلیت تحقیق ندارد مگر اینکه اتفاق بیفتد. به عبارت دیگر نسبت به گذشته و دفعاتی که رخ داده صدق و صحت و ضرورت دارد نه نسبت به آینده. ما همیشه فراموش میکنیم که علم ما از جهان پیروی می کند، نه جهان از علم ما. باری فقط می توان گفت به احتمال زیاد فردا و فرداهای دیگر خورشید طالع خواهد شد. این احتمال زیاد را هر قدر زیاد کنید به حد ضرورت نخواهد رسید. چون اگر بخواهید بگویید فردا خورشید بالضروره طالع خواهد شد. منطقاً درست نیست، یعنی منطق این قضیه را ضروریه نمی داند. از نظر پوزیتیویستها هم این یک مورد خاص، هم اکنون قابلیت تحقیق ندارد، مگر اینکه فردا بشود و خورشید سر بزند: آفتاب آید دلیل آفتاب! دلیل اینکه چرا نمی توان گفت فردا خورشید بالضروره طلوع خواهد کرد این است که باید تمامی احتمالات سر زدن خورشید که علل و عوامل شناخته یا ناشناخته تقریباً بیشماری برای آن می توان تعیین یا تحقیق یا تخیل کرد، به صفر واقعی یعنی امتناع محض برسد، تا آنوقت احتمال سر زدن خورشید تبدیل به ضرورت بشود.

مثلاً این احتمال (هر قدر هم کم باشد، نزدیک به صفر است و نه خود صفر) که انفجار پیش بینی نشده ای در درون کره خورشید به وقوع بپیوندد، یا یک رخداد غیر منتظره کیهانی، خورشید را فی المثل تبدیل به «ضد ماده» کند و نورانیت همراه با گرمای آن را زائل گرداند و مانع طلوع و درخشش آن از افق معهود بشود.
 از سوی دیگر به قضیه می نگریم، عمر منظومه شمسی و خورشید، هر قدر هم دراز و متمادی باشد بالاخره معین و متناهی است (چون نمی توان ثابت کرد که نامتناهی است، یا متناهی نیست) لذا می توان چنین شطحنی گفت که با هر طلوع خورشید احتمال طلوع آن در فرداهای دیگر کمتر می شود، و نه بیشتر!

باری به ساقه اصلی بحث باز میگردیم. چنانکه گفته‌اند ضرورت، کلیت و علیت در خارج از ذهن یعنی در جهان اعیان، تحصیل یا تأصل ندارد و از مقولات یا الگوهای فطری یا فکری یعنی منطقی بشر است که بشر برای فهم کردن فهم طبیعت و اندازه‌گیری آن و قانون‌سازی، از خود به جهان فرا می‌افکند. با لحاظ کردن این حقایق بود که پوزیتیویسم ساده‌سن - سیمون و اگوست کنت و دیوید هیوم به پوزیتیویسم منطقی شلیک و ویتگنشتاین و کارناپ و آیر رسید، یعنی حقایق و ضرورتها و بداهتهای ریاضی و منطقی (اگر این دو یک چیز نباشند) را نیز اصیل و معتبر گرفت. نیز نکته بسیار مهم دیگر این بود که پوزیتیویسم منطقی، تجربه را که قدما حتی به صورت شخصی و جزئی‌اش معتبر می‌شناختند، به شرط همگانی بودن معتبر دانست. مولف این کتاب یعنی بازنگرشی اساسی به اسلام (دفتر اول: دین ارکان طبیعت، دفتر دوم: هفت آسمان) از آغاز تا انجام از این اصل مهم غافل بوده است و تخیلات خود را در اینکه «جن همان الکترو مغناطیس است» (این مثال واقعی است به شرحش خواهیم رسید) بجای تجربه‌ای که در علم مطرح است گرفته است. حال آنکه طبق تعریف و شرایطی که تجربه علمی دارد، اینها تجربه نیست، ثانیاً همگانی نیست، و مآلاً تحقیق پذیر نیست.

* * *

حال به روش مولف در تفسیر یا به گفته خود تاویل قرآن می‌پردازیم. می‌گوید: «بنابر آنچه گذشت، در تاویل متشابهات از محکّمات کمک می‌گیریم» (دفتر اول، ص ۹۶) ولی هرگز حتی یک نمونه دیده نشد که مولف برای تاویل متشابهات از محکّمات کمک گرفته باشد. ولی برای آنکه خاطر خواننده را جمع کرده باشد، تلویحاً خود را از راسخون فی العلم می‌شمارد (ص ۹۳).

می‌گوید: «و کل دستگاه فکری قرآن را به عنوان صحت و سقم تاویل خویش مورد استفاده قرار می‌دهیم» (ص ۹۶) حال آنکه تقریباً تمامی تاویلات طرفه‌ای که بیان شده، به قول مابا روح قرآن و به قول خود ایشان با «کل دستگاه فکری» قرآن تناقض و یا تعارض دارد، که نمونه‌ای از آنها را خواهیم دید.

نیز درباره احادیث به قول قبلی می‌افزاید: «در این مرحله به احادیث متوسل نمی‌شویم. البته این روش در ک قرآن مخالفتی با حقایق احادیث ندارد سهل است در

اغلب موارد (شاید بتوان گفت در تمامی موارد) احادیث بسیاری نظر ما را در مورد مفاهیم قرآن تأیید می‌کند» (همانجا) در واقع می‌گوید ما به احادیث متوسل نمی‌شویم، بلکه احادیث خودشان نظر ما را تأیید می‌کنند. اگر احادیث بسیاری، نظر ایشان را تأیید می‌کند، چرا اندکی از آنها را نقل نکرده‌اند. لابد مولف حدیث معروف متواتر من فسر القرآن برأیه فیتبوا معقده من النار را که بشدت و قاطعیت هر گونه تفسیر به رای را نهی می‌کند، حدیثی ضعیف یا مجعول می‌داند. یا اینکه تسویلات خود را تفسیر به رای نمی‌داند بلکه تفسیر به علم می‌داند. توجیه تاریخی‌اش هم این می‌تواند باشد، که از قدیم علم تفسیر داشته‌ایم! از عبید زاکانی پرسیدند آیا نام اصحاب تحصیل در قرآن مجید ذکر شده است یا نه؟ گفت آری، در جنب علماء، آنجا که می‌فرماید: هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون.

دیگر اینکه کوچکترین اعتنا و استنادی به ۱۴ قرن تفسیر قرآن، از تفسیر، یعنی احادیث تفسیری خود رسول اکرم و ابن عباس گرفته تا فی المثل تفسیر المیزان، ندارد. چنانکه غالب بدعتگران از سنت بی‌خبر و بی‌بهره‌اند و گرنه به قول سعدی، نفسشان از بیم اهل فضل فرو می‌رفت.

در زمینه معانی لغات قرآن می‌گوید: «در معنی کردن لغات، در آیات محکم از متداولترین معنی عربی استفاده می‌کنیم» (ص ۹۷) متداولترین یعنی کدام؟ متداولترین در عرف استعمال قرآن، یا در عصر نزول وحی و در نزد پیامبر (ص) و صحابه، یا متداولترین معنی برای مثلاً دانشجویان دانشگاه‌های قاهره؟ مولف کلیدی برای حل این معما به دست می‌دهد: «و از ظاهر کلمه بسادگی مفهوم آن درک می‌شود» (همانجا). به این می‌گویند علم فراست و علم لدنی، نه «دیدگاه تحقیقی». در عمل در سراسر کتاب مولف به المنجد استناد می‌کند، و انتظار دارد که یک فرهنگ عمومی امروزی عربی، مشکلات لغوی باریکتر از موی قرآن را حل کند. به این می‌ماند که کسی بخواهد مشکلات لغوی شاهنامه فردوسی یا فی المثل کلیله و دمنه را با فرهنگ عمید حل کند. البته المنجد برای کار برد مناسب خودش، شاید اعتبار داشته باشد، ولی سخن در سهل‌گیری مولف است.

مولف اذعان دارد «در تنزیل استفاده از متشابهات (مدل سازی) ضروری است ... در قرآن برای تاویل صحیح متشابهات باید از کل قرآن و اصول دستگاه فکری آن

(محکّمات) کمک بگیریم تا این مدلهای به حقایق اساسی قرآن لطمه وارد نسازد» (دفتر اول، ص ۹۴) این در جای خود کلمه حق است، به شرط آنکه به آن عمل شود، نیز به شرط آنکه به مرادهای باطل نینجامد. اما این شرط دیری نمی پاید:

«از طرف دیگر چون قرآن ادعا می کند از سوی عالم مطلق بحقایق هستی نازل شده و گذشته از سازگاری درونی از تطابق کامل با واقعیات خارجی برخوردار است، بهره جویندگان از آن دچار سرگردانی نخواهند شد چرا که در نهایت این واقعیات خارجی هستند که محکی برای صحت و سقم برداشت ما از قرآن می توانند باشند...» (همانجا، ص ۹۶).

ملاحظه می کنید، مولف قبلاً گفته بود «و کل دستگاه فکری قرآن را بعنوان صحت و سقم تاویل خویش مورد استفاده قرار می دهیم» (ص ۹۶) و حالا بالصراحه می - گوید: «در نهایت این واقعیات خارجی هستند که محکی برای صحت و سقم برداشت ما از قرآن می توانند باشند» اینک نمونه هایی از تاویلات:

غیب و شهادة

«... در علوم ما از جمع آوری شواهد شروع می کنیم. (جمع اطلاعات) تا به غیبی دست یابیم که شواهد ما بر اساس آن شکل گرفته اند. این همان معنی «غیب و شهادة» است. (همان اثر، ص ۲۳۶)

شناخت حسی

در تاویل آیه ۳۶ از سورة اسراء: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا». (پیروی مکن آنچه را بدان علم نداری، بدرستی که گوش و دیده و دل هر کدام مسئول آن هستند) می گوید:

«این آیه به طور روشن و قاطع مسئولیت گوش و دیده و دل را در شناخت تاکید می کند. از نظر قرآن، واقعیات تنها از دریچه حواس بر روی فرد اثر گذاشته و آنگاه نقش دل در ارزیابی دسته بندی این داده ها شروع می شود. از این دیدگاه مسئولیت شناخت صحیح بر عهده حواس می باشد» (همان، ص ۱۰۴). بهتان از این عظیمتر نمی شود. قرآن چه ارتباطی با فلسفه حسی تجربی لاک و هیوم دارد؟ قرآن می گوید: و پیدا است که دستور اخلاقی می دهد نه درس شناخت شناسی - چیزی را که

نمی دانی دنبالش را نگیر، و گرنه چشم و گوش و دلت مسئول این کار، یعنی پیروی از عملی که به آن علم نداری، خواهند بود. اتفاقاً این آیه نه فقط غیر پوزیتیویست بلکه ضد پوزیتیویستی است چرا که چشم و گوش را هم مستقلاً و در ردیف دل مسئول می شناسد، و این شیوه بیان در قرآن سابقه دارد.

خیلی وقتها در قرآن کار کرد چشم و گوش با چشم و گوش عادی و «علمی» فرق دارد. به تعبیر قرآن چه بسا چشم باز است اما نمی بیند و گوش باز است اما نمی شنود: لَهُمْ اَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ اُذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا (اعراف، ۱۹۵) یا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ (اعراف، ۱۹۸) در قرآن آیه ای هست بس ژرف و تامل انگیز و بصیرت افزا، و مناسب با این مقام: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً، فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (آیا ملاحظه نمی کنی و نمی اندیشی در احوال کسی که هوای نفس خویش را خدای خود دانسته و خداوند او را با علم و آگاهی در بیراهه گمراهی وانهاده و بر گوش و دلش مهر نهاده و بر چشمانش پرده کشیده، آیا جز خدا چه کسی می تواند او را به راه ایمان باز آورد، آیا به خود نمی آید. جاثیه، ۲۳).

از این آیه بر می آید که «علم» هم نمی تواند مانع گمراهی شود. دیگر اینکه در این آیه و بسیار آیات دیگر گفته شده که بر چشم و گوش نامؤمنان و گردنکشان مهر نهاده و پرده کشیده شده است (از جمله: اُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَصَمَّهُمْ وَابْصَارِهِمْ - نحل، ۱۰۸)

طبق صریح قرآن، گاه خداوند دل و دیده منکران و منافقان را دگرگون می کند تا آیات الهی را چنانکه باید نبینند و در نیابند: وَاَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ اِيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا، قُلْ اِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ اَنَّهَُا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ. وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَابْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (به خدا به سخت ترین سوگند، قسم یاد کردند که البته اگر آیتی بیاید، ایمان آرند. بگوی ای پیغمبر آیات از طرف خداست، چگونه شما مؤمنان به گفته این کافران مطمئن می شوید؟ آنها هم مردم معاندند که اگر آیتی آید هرگز بدان ایمان نمی آورند و ما دل و دیده اینان را چون اول بار ایمان نیاوردند اکنون از ایمان برگردانیم و آنها را به حال طغیان و سرکشی واگذاریم - سورة انعام - آیات ۱۰۹ - ۱۱۰، از ترجمه الهی

قمشه‌ای).

آری داستان چشم و گوش در قرآن از این قرار است، نه از آن قرار که مؤلف ادعا می‌کند.

ملائکه

مؤلف در دنبال تاویل تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ اسْبَعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ... (اسراء...، ۴۴) می‌گوید: «...» «من» در عربی معمولاً موصولی است در مقابل «ما». «ما» برای جمادات و «من» برای اشخاص و صور دیگر حیات به کار گرفته می‌شود. پس نتیجه آنکه قرآن به کسانی (غیر جماد) اشاره می‌کند که در آسمانها و زمین بوده و شناوری و نظم تسبیحی را بر جهان ما تحمیل می‌کنند. اما اینها چه کسانی؟ اینها ملائکه می‌باشند...» (دین ارکان طبیعت، ص ۲۳۰).

اما همین ملائکه که در اینجا غیر جماد و دارای حیات شمرده شده‌اند در ص ۲۴۱ «کوانتومها یا بسته‌های انرژی میدان» و در ص ۲۴۸ صرفاً «نیروها» قلمداد شده‌اند. و در ص ۲۴۹ آمده است: «ملائکه که خود طبیعت را ساخته و بدان نظم و شکل داده و به جبریت نظام آن در رابطه با مسئولیت و مقام مشخص و معین و تغییر ناپذیر خویش آگاه بوده و ایمان داشتند...» «ظاهراً» از قول اخیر بر می‌آید که ملائکه جان دارند. ولی در جای دیگر می‌گوید: «... در بحث ملائکه (میدانها) روشن شد که منظور از القاء ذکر یا سرودن ذکر شیوة القاء میدان است و لایتغیر و دائمی است...» ملاحظه می‌کنید که اقوال مؤلف در این باب تشتت و با هم تعارض دارد، تا چه رسد با قرآن.

جن

یکی از کوششهای پیگیر این دو دفتر، به دست دادن تعریف عینی و فیزیکی از جن است. در یک جا جن همان نیروی الکترو مغناطیسی دانسته شده است (هفت آسمان، ۱۳۹) و در تکمیل آن آمده است: «و بدرستی که این گروه جنیان همان پرتوهای ماوراء بنفش هستند که از ورود به جو زمین منع شده‌اند...» (همان، ص ۱۴۳).

مؤلف خود گفته بود «در قرآن برای تاویل صحیح متشابهات باید از کل قرآن

و اصول دستگاه فکری آن (محکّمات) کمک بگیریم تا این مدّله‌ها به حقایق اساسی قرآن لطمه وارد نسازد» (دفتر اول، ۹۴). تعیین صحت این قول مولف، البته از تعیین هویت جن آسانتر است. به آسانی می‌توان معجم الفهرس معروف محمد فواد عبدالباقی را باز کرد و آیاتی را که زیر کلمه «جن» آورده دید و سنجید.

از بیست و دو باری که کلمه جن در قرآن به کار رفته نزدیک به بیست موردش با تاویل عالمانه و به خیال خود پوزیتیویستی مولف این کتاب جور در نمی‌آید. چون کشف آلیات قرآن در اختیار همه هست، آیات بیستگانه را نمی‌آورم و فقط به بعضی اشاره می‌کنم. در آیه: *قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ* (اسراء ۸۸) آیا خداوند در جنب انسان و همانند انسان «الکتر و مغناطیس» را به مبارزه (*تَحَدّٰی*: نظیره گویی برای قرآن) می‌خواند؟

یا در آیه: *وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ کَثِیْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ* (اعراف ۱۷۰) آیا بسیاری از امواج یا نیروی الکتر و مغناطیس جهنمی هستند؟

یا در آیه: *اَرٰنَا الَّذِیْنَ اَضَلّٰنَا مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ نَجْعَلُهُمَّا تَحْتَ اَقْدَامِنَا* (فصلت، ۲۹) آیا الکتر و مغناطیس می‌تواند گمراه کننده باشد؟

یا در این آیه: *وَ اِذَا صَرَفْنَا اِلَیْکَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ یَسْتَمْعُوْنَ الْقُرْاٰنَ* (احقاف، ۲۹۰) آیا گروه الکتر و مغناطیسها به قرآن گوش فرا می‌داده‌اند؟

آیات مربوط به ملائکه و شیطان را هم می‌توان با تأویلات مولف مقایسه کرد. سراسر این دو دفتر آکنده از تاویلات خود رأیانه و نوظهور و ناسازگار با قرآن و نیز با منطق هرگونه تحقیقی است.

*

آیا بعد از این تفصیلات، مولف و کسانی که از همان دید به اسلام و قرآن می‌نگرند هنوز هم «دیدگاه تحقیقی را تنها دیدگاه مورد قبول قرآن» می‌دانند؟ مؤلف بجای تعیین تکلیف وجود یا ماهیت جن و شیطان و ملائکه به ضرب پوزیتیویسم غیر منطقی و رمانتیک خود، اگر می‌تواند بر طبق اصول روش پوزیتیویسم واقعی، وجود خداوند یا حقیقت وحی یا حقیقت مطلق را ثابت کند، یا به قول حضرات، تحقیق پذیر سازد، تا علی‌التحقیق به بزرگترین کشف تاریخ علم و فلسفه دست یابد. اگر بگویند وجود خداوند را از دیدگاه تحقیقی نمی‌توان اثبات کرد، خواهیم گفت پس چرا

حقانیت قرآن و ماهیت جن و هفت آسمان را می توان؟ این چه پوزیتیویسمی است که به این «خوبی» قرآن را تاویل و معضلات آنرا تحلیل می کند ولی از اثبات صرف و ساده وجود خداوند که نازل کننده همین قرآن و آفریننده همان شیطان است عاجز است؟

حاصل آنکه، به نظر نگارنده این سطور، در میان تمامی مکتبهای علم و فلسفه و فلسفه علم که در فرهنگ بشری سابقه دارد، نامناسب ترین و بی ارتباط ترین دیدگاه برای بررسی و تفسیر قرآن و اسلام دیدگاه تحقیقی است.

این نکته نیز ناگفته نماند که مراد اصلی نگارنده در این نقد، نقد و نقض پوزیتیویسم منطقی و غیر منطقی نبود، بلکه اثبات بی ارتباطی و ناسازگاری این دیدگاه با تفسیر قرآن بود.

به این معنا که اگر تمامی انتقاداتی که از پوزیتیویسم در اینجا و جاهای دیگر مطرح شده، جواب داشته باشد، و ارائه شود، بنده منت پذیرم، خدا کثرش این است که آن جوابگوئیها تمامی انتقادهای و آسیبهای وارد شده بر پوزیتیویسم را رفع می کند. ولی هرگز این ادعای گزاف را که دیدگاه تحقیقی تنها دیدگاه مناسب برای تفسیر قرآن است، نمی تواند ثابت کند، چه این ادعا، ادعای پوزیتیویسم نیست، ادعای کسی است که نه پوزیتیویسم را می شناسد و نه قرآن را: مذهب بین بین ذلک لا الی هولاء و لا الی هولاء (نساء ۱۴۳)

فصلی نوین در پژوهشهای قرآن شناسی

تاریخ قرآن نوشته دکتر محمود رامیار، نخست بار در سال ۱۳۴۶ انتشار یافت.^۱ این کتاب برآستی در نوع خود، در میان آثار قرآن شناسی فارسی بی سابقه و بی نظیر بود و اینک طبع دوم آن، با تجدید نظر و افزایش بسیار، با حجمی بیش از دو برابر حجم طبع اول از سوی انتشارات امیرکبیر در دسترس قرآن پژوهان قرار گرفته است.

پیش از این کتاب، فقط دو کتاب مهم، در زمینه تاریخ قرآن انتشار یافته است. یکی از این دو که نقطه عطفی در تحقیقات جدید قرآن شناسی مستشرقان است، همانا تاریخ قرآن اثر تئودور نولدکه (۱۸۳۶ - ۱۹۳۰) اسلام شناس و ایران شناس نامدار آلمانی است که در تحقیق مبتکرانه خود از شائبه غرض و دنیوی سازی و زدودن جنبه قدسی و غیبی و معجزه آسای قرآن خالی نیست و نخستین طبع آن در سال ۱۸۶۰ منتشر گردیده است و بر تمامی تواریخ قرآنی که بعد از آن نوشته شده اثر گذاشته است.

دیگری تاریخ القرآن اثر ابو عبدالله مجتهد زنجان (۱۲۷۰ - ۱۳۱۹) محقق ممتاز ایرانی است که اثر برجسته و اصیلی است (چاپ اول متن اصلی عربی به سال ۱۳۵۴ هجری و

۱. تاریخ قرآن، تالیف دکتر محمود رامیار (تهران، اندیشه، ۱۳۴۶).

نخستین چاپ ترجمه فارسی آن به قلم ابوالقاسم سحاب به سال ۱۳۱۷). استاد زنجانی از تحقیقات اسلامشناسان معاصر اروپایی بویژه نولد که سود برده و استنباطهای تازه‌ای نیز بر مبنای منابع اصیل قدیمی به عمل آورده است. باری فضل تقدم در این زمینه از آن این دو قرآن شناس نامدار است. نقص تاریخ قرآن زنجانی در اختصار بیش از حد آن است (متن عربی آن در حدود ۸۰ صفحه است) و گرنه از نظر اصابت و اصالت رأی اثر برجسته‌ای است.

اثر دیگری که بعد از چاپ اول تاریخ قرآن دکتر رامیار و پیش از چاپ دوم آن، در همین زمینه انتشار یافته پژوهشی در تاریخ قرآن تالیف آقای دکتر سید محمد باقر حجتی، استاد دانشگاه تهران است،^۲ که اثری محققانه و دارای مباحثی مبتکرانه است و تاریخ قرآن آقای رامیار را جزو منابع خود یاد کرده است.

دکتر محمود رامیار از قرآن‌شناسان سختکوش و سره‌اندیش امروز ایران است که دانش و روش، عقل و نقل، روح ایمان و روحیه انصاف و انتقاد علمی و شیوه تحقیق قدیم و جدید را با هم جمع کرده است. علاوه بر کتاب مورد بحث، سالها پیش دو فهرست دقیق نیز برای قرآن تنظیم کرده است: نخست کشف آلیات الفبایی، که در مطبوعات فارسی سابقه نداشته، با ذوق و طبع فارسی زبانان و قرآن پژوهان ایرانی سازگارتر است، و دیگر کشف المطالب تفصیلی که بالغ بر ۱۵۰۰ موضوع و مدخل می‌گردد و آن هم در نوع خود کم سابقه است.^۳ نیز تاریخ قرآن رژیس^۴ بلاشر (۱۹۰۰ - ۱۹۷۳) اسلامشناس فرانسوی و مترجم قرآن (از عربی به فرانسوی) را با نام در آستانه قرآن به فارسی ترجمه کرده است.^۵

۲. پژوهشی در تاریخ قرآن، نوشته دکتر سید محمد باقر حجتی. طبع دوم (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰).

۳. فهارس القرآن، تنظیم دکتر محمود رامیار، [در ذیل قرآنی که به خط مصطفی نظیف به چاپ رسیده] (تهران، امیر کبیر، ۱۳۴۵).

۴. تلفظ این نام به شهادت فرهنگ زندگینامه‌ای و بستر و ضبط دایرة المعارف فارسی، «رژیس» است، نه «رزی» که در روی جلد و صفحه عنوان در آستانه قرآن آمده است.

۵. در آستانه قرآن نوشته رژی بلاشر. ترجمه دکتر محمود رامیار (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹).

تاریخ قرآن که اسم و اصطلاحی جدید است، یکی یا دقیقتر بگوییم مجموعه‌ای از علوم قرآنی است که مربوط به شناخت متن قرآن و سرگذشت متن قرآن و سرگذشت وحی و کتابت وحی و جمع و تدوین قرآن است. به عبارت دیگر شناخت متن و صورت قرآن است نه محتوای آن که موضوع تفسیر و سایر علوم قرآنی است، و با مسائل تاریخی نزول و تدوین قرآن سروکار دارد نه با مسائل اعتقادی. بعضی از علوم قرآنی نظیر شناخت مکی و مدنی یا ناسخ و منسوخ یا اسباب النزول نیز گاه استطراداً در تاریخ قرآن مطرح می‌گردند ولی خود هر یک علم قرآنی مفصل و مستقلی هستند. اهم مسائل و مباحثی که در تاریخ قرآن (طبق اصطلاح جدید) طرح می‌گردد مسائلی است که تحت نام علوم قرآنی، یا حتی بدون تصریح به این نام، در کتب کلاسیک مربوط به علوم قرآنی، بویژه در دو کتاب جامع و مشهور برهان زره‌کشی و اتقان سیوطی^۶ مطرح شده است. مگر مباحث جدید و نادری چون تاریخ ترجمه‌های قرآن یا کتابشناسی و تاریخچه چاپهای قرآن یا قرآنهای چاپی و نظایر آن.

اینک برای آنکه معلوم شود تاریخ قرآن متشکل از چه مباحثی است، به مضامین فصلهای هفده گانه و نیز ملحقات تاریخ قرآن اشاره می‌کنیم:

در فصل اول: «گامی کوتاه و لرزان به پیشگاه قرآن» از شان و مقام قدسی قرآن، با استشهاد به آیات و اخبار مناسب بحث شده است.

در فصل دوم: «نامهای قرآن» از نخستین نام (مصحف) و سایر نامهای قرآن، و قرآن در لغت و معانی گوناگون، لفظ قرآن و توجیه تلفظهای مختلف این لفظ و نیز نام و املای اروپایی کلمه قرآن بحث شده است.

فصل سوم: درباره «آغاز وحی» است و از گوشه‌گیریها (تحنث) حضرت رسول (ص) که «چند سالی پیش از بعثت هر چند گاه یکبار چند شب و یا به هر سالی یکماه را در غار حراء مجاور و معتکف می‌گشت» (ص ۳۳) سخن می‌گوید. و تحقیق جامعی درباره حنیف و حنفیت و حنفاء دارد.

فصل چهارم: «چگونگی وحی» است شامل این مباحث: وحی در لغت، وحی در

۶. این کتاب به همت یکی از افاضل حوزه علمیه قم، حجة الاسلام سید مهدی حائری قزوینی به فارسی ترجمه شده و بزودی از سوی انتشارات امیرکبیر منتشر خواهد شد.

قرآن (و انواع آن از وحی که به انبیا می شود گرفته تا وحی به مادر موسی و وحی به زنبور عسل و حتی وحی مربوط به تکوین جهان، و وحی شیاطین به پیروانشان و گفته می شود که «تقریباً در برابر ۸۶ مورد وحی ۲۶۰ مورد نزول [و مشتقات آن] قرار دارد که آنها هم همین معنی را می رسانند ص ۸۹). بحث بعدی شهادت قرآن بر وحی محمدی (ص) یاد شده است. سپس از حدیث و احادیث قدسی بحث شده است. آنگاه چگونگی وحی و مواقع فرود آمدن وحی و حالاتی که بر اثر آن به رسول اکرم (ص) دست می داد مطرح شده است. در دنباله همین بحث به رد نظر منکران و مستشرقانی که بعضی از این احوال - نظیر خود فرورفتگی عمیق یا اغماء را - العیاذ بالله به جنون یا صرع و نظایر آن حمل می کرده اند، می پردازد. سپس دلایل متینی در اثبات سلامت نفس و جسم و روح پیامبر (ص) و صداقت و امانتداری عظیم او پیش می کشد و درباره صحت وحی، به نقل از منابع یا ابتکار، استدلالهای نغزی به میان می آورد (ص ۱۱۶). سپس در باب معلمان «موهوم» که اهل کتاب و منکران از دیر باز برای رسول اکرم (ص) قائل بوده اند و ادعا می کرده اند که مضامین قرآن را از آنان فرا می گرفته است، سخن می گوید.

فصل پنجم: «در مدار وحی» است که در فلسفه و ماهیت وحی و انواع آن و فرق آن با الهام است. در ذیل همین فصل یک بحث مهم به نام افسانه غرائق بر می خوریم که یکی از تهمتهای قدیمی و مشهور منکران و معاندان بوده است و سپس بعضی از مستشرقان نیز دنبال آن را گرفته اند و از این قرار است که می گویند حضرت محمد (ص) خود آگاهانه یا ناخود آگاهانه هنگام خواندن آیاتی از سوره نجم - که به تازگی نازل شده بود سه آیه یا بهتر بگوییم دو عبارت، متضمن گرامیداشت بتان یا خدایان جاهلیت، از خویش یا به القای شیطان، به قصد استمالت بعضی مردم قریش، افزوده است: تلک الغرائق العلی... الی آخر. سپس با دخالت جبرئیل آنچه سهو نبی یا القاء شیطان بوده، از وحی اصیل جدا و ابطال می گردد. اشکال کار در این است که «این داستان را واقدی و طبری و ابن سعد [که سه منبع کهن و نسبت به منابع دیگر موثق ترند] نقل کرده اند. و به دنبال ایشان بسیاری از مفسران و نویسندگان سیره رسول خدا آن را به کتابهای خود برده اند که بهترین بهانه را به معاندان و نویسندگان نامسلمان داده است. (ص ۱۴۹)

مؤلف پس از طرح تفصیلی این داستان، با چهار نوع استدلال و برداشت (۱. از

نظر قرآن، ۲. از نظر احادیث، ۳. از نظر عقل، ۴. از نظر تاریخی) که از نظر احاطه و شیوه استدلال کم نظیر است و بهتر از همه کوششهای پیشین و پیشینیان، این شبهه را ریشه کن می‌سازد. بحث بعدی این فصل، تحقیقی در باب نسبت نسیان به پیامبر (صفحات ۱۶۶ - ۱۷۶) و فرق میان «رسول و نبی» (۱۷۶ - ۱۷۹) است.

فصل ششم در «نزول قرآن» است. شامل بحث در معنی نزول قرآن و مراحل سه گانه نزول. مولف بعد از بحث در چون و چند مراحل مختلف نزول، جانب قولی را می‌گیرد که محمد بن اسحاق و شعبی نقل کرده و شیخ مفید نیز طرفدار آن بوده است: «منظور از نزول قرآن در لیلۃ القدر ماه رمضان، آغاز وحی و شروع به نزول قرآن است» (ص ۱۹۱). سپس به یک بحث فرعی مهم می‌پردازد، تحت عنوان «کلمات قرآن از کیست» و پس از نقل چند قول جانب این قول را می‌گیرد که «جبرئیل لفظ و معنی قرآن را از لوح محفوظ آموخته و حفظ کرده و همان را فرود آورده است.» (ص ۱۹۴)

فصل هفتم: «تالیف قرآن در زمان رسول خدا (ص)» است. مشتمل بر «جمع آوری قرآن»، و در اینجا بحث باریکی مطرح شده است که نخستین معنای جمع قرآن، حفظ یا اخذ آن است. و معانی دیگری نیز برای آن یاد شده که آخرین و چهارمین مرحله آن تدوین و گردآوری یک متن و نص مرتب بر حسب قرائت متواتر بوده است (ص ۲۱۲) و می‌نویسد: «جمع در زمان رسول خدا را «تالیف» می‌گویند. اقدام ابوبکر را «جمع» می‌نامند و آنچه در زمان عثمان انجام شد «نسخ» یا نسخه برداری و تکثیر نسخه می‌دانند» (۲۱۲ - ۲۱۳).

بخش دیگر این فصل: به «نوشتن قرآن» اختصاص دارد و از «کاتبان وحی» سخن گفته است. در ذیل این بخش، یک قطعه پنج صفحه‌ای (صفحات ۲۷۰ - ۲۷۴) هست که به گمان نگارنده این سطور نابجا افتاده است. این قطعه راجع به تاثیر شگرف قرآن بر عمر بن خطاب است که منتهی به اسلام آوردنش شد و جای منطقی‌اش در بخش «تاثیر قرآن» (صفحات ۲۱۳ تا ۲۲۰) است. سپس از «به روی چه می‌نوشتند» و «تالیف قرآن» بحث شده. در مبحث اخیر نویسندگان با استنادهای مبتکرانه خود به قرآن و احادیث نبوی مسلم می‌دارد که «دست کم از همان سالهای هشتم و نهم بعثت، قرآن مجموع بوده است.» (ص ۲۸۳)

فصل هشتم: «جمع قرآن در زمان ابوبکر» گفته‌اند «رویداد یمامه»، که در سال

دوم خلافت ابوبکر پیش آمد، انگیزه اقدام به تدوین نهایی و تکثیر و انتشار قرآن بوده است. این رویداد، نبرد سهمگینی بود بین مرتدان و پیروان پیامبری دروغین به نام مسیلمه کذاب، و مسلمانان که هر چند منتهی به خاموش کردن آتش فتنه و هلاکت مسیلمه شد ولی شهدای اسلام سنگین بود (تا ۱۷۰۰ نفر هم روایت شده) که در آن میان، طبق کمترین شمارش هفتاد تن از صحابه و حاملان و حافظان قرآن بوده اند. باری به هشدار عمر، ابوبکر زید بن حارث را که از پرکارترین نویسندگان وحی، و خود حافظ قرآن و دارای مصحفی اختصاصی بود نزد خود، خواند و از او خواست که باز نویس و تدوین نهایی قرآن را هر چه زودتر آغاز کند. زید ابتدا انجام کاری را که تصور می کرد خود پیامبر (ص) به عهده نگرفته یا به پایان نبرده دشوار و حتی بدعت آمیز می یافت، ولی پس از بحث با ابوبکر و عمر تردیدش رفع شد و شروع به کار کرد. (صفحات ۳۰۳ - ۳۰۹)

«زید دست اندر کار شد. او راهی را که انتخاب کرد، روش محکم و متقنی بود. او می خواست قرآن را، چنانکه از دهان مبارک نبی (ص) بیرون آمده حفظ و ضبط کند. لذا بدانچه خود از حفظ داشته و یا نوشته و یا شنیده بس نکرد. بلکه شروع به تتبع و جستجو نمود و از همه در این کار بزرگ یاری طلبید. ابوبکر و یا عمر بود که میان مردم منادی گذاشت و آنها را به جمع قرآن فرا خواند. آنها دو منبع محکم و متقن برای این کار برگزیدند. یکی آنچه در حضور رسول خدا نوشته شده بود، اعم از آنچه نزد رسول خدا بود و آنچه دیگران برای خود در حضور پیامبر گرامی نوشته بودند. دوم آنچه در سینه مردمان محفوظ بوده است. او از شدت مبالغه در این کار، هیچ نوشته ای نپذیرفت، مگر اینکه دو شاهد عادل گواهی دهند که در حضور حضرتش نوشته شده.» (ص ۳۱۰)

مبحث بعدی «همکاران زید» است (عمر بن خطاب، ابی بن کعب، و عده ای از صحابه که مکتوبات یا محفوظات خود را به آنها ارائه می کردند.) سپس این بحث پیش آمده که «چرا زید انتخاب شد.»

در این مرحله قرآن به صورت صحیفه یعنی صفحه صفحه و اوراق بوده، نه مصحف، یعنی به صورت صحایف صحافی شده و شیرازه بسته معهود نبوده. «مجموعه ابوبکر به هر صورت که بوده، سوره ها مرتب و منظم و یا احیاناً پس و پیش بوده، همه

آنها را در میان دو جلد نهاده [چنانکه علی (ع) فرموده بود: ابوبکر اول من جمع القرآن بین اللوحین] و یا به صورت بسته‌ای بوده که در ربه (جعبه) ای نهاده‌اند که محفوظ باشد. حتی می‌دانیم که سعد مأمور و نگهبان مخصوص مصاحف ابوبکر بوده که از هر گزند مصون ماند» (ص ۲۳۴). این گردآوری در حدود ۱۴ ماه و حداکثر تا وفات ابوبکر به سال ۱۳ هجری طول کشیده بوده است.

دنباله سرگذشت این نسخه این است که طبق وصیت ابوبکر آن را در اختیار عمر نهادند و سپس طبق وصیت عمر آن را در اختیار دخترش حفصه همسر رسول خدا (ص) قرار دادند. سپس عثمان آن را برای نگاشتن مصاحفی از روی آن از حفصه به امانت گرفت. سرانجام - یعنی سی سال پس از تکثیر آن و تهیه و تدوین مصاحف معتبر عثمانی - مروان بن حکم (متوفای ۶۵) که در عهد معاویه و الی مدینه بود، با هر سماجی بود پس از وفات حفصه آن را به چنگ آورد، و با این تصور که ممکن است بعدها این شک در دل مردمان پیدا شود که شاید سایر مصاحف (بویژه مصاحف عثمانی) با این مصحف فرق دارد دستور داد که آن را به آب یا آتش نابود کردند. (صفحات ۳۲۵ - ۳۲۶)

در بحث بعدی، در «سنجش کار زید» آمده است: «مبنای کار او اساسی متین و استوار ادشت: نوشته‌های موجود در خانه پیامبر، نوشته‌های موجود صحابه (بخصوص مصحف علی (ع)، ابی بن کعب، معاذ، مقداد، ابن مسعود...) نوشته‌های شخصی خود او، آیاتی که همه از حفظ بودند، شهادت شاهدان عین، خلاصه: تواتری قطعی و مسلم که جای هیچ تردیدی نگذاشته است، مبنای اصلی کار او بود... چنین است که به آسانی می‌توان گفت آیات کریمه‌ای که جبرئیل بر پیامبر خدا آورده همین است که امروز «بین-الدفین» به نام «قرآن» در دست همه ماست.» (صفحات ۳۲۸ - ۳۲۹)

در بحث بعدی: «انگیزه ابوبکر» تلویحاً از دلایل سیاسی داشتن انگیزه او سخن به میان آمده که چندان مستند و موجه نیست، و بر عکس فصلها و فرعهای دیگر بجای سند و برهان، حدس و گمان به همراه دارد. خوشبختانه در پایان همین مبحث چنین می‌خوانیم که «به هر صورت، هر انگیزه و سببی که بود، نتیجه‌اش در نهایت دقت و اوج عظمت عاید جامعه اسلامی گردید.» (ص ۳۳۲)

فصل نهم «مصاحف همزمان ابوبکر» نام دارد: «متأسفانه نسخه مطمئن مکتوبی از آنها در دست نمانده است. فقط در کتب مربوط است که می‌توان از این مصاحف

آثاری جستجو کرد.» (ص ۳۳۶). سپس بیست نام از صاحبان این مصاحف به ترتیب تاریخ وفات طرح، و مسأله مصحف منسوب به آنان بررسی شده است. در مورد مصحف فاطمه (ع) با استناد به دو منبع شیعی، یعنی بحار الانوار و تفسیر قمی و نیز نقل قول از شرف الدین و محمد جواد بلاغی می‌گوید که به احتمال زیاد مجموعه‌ای از امثال و حکم و موعظه بوده است، نه نسخه‌ای از قرآن (ص ۳۳۷). در مورد مصحف علی (ع) «پاره‌ای از روایات آمده است که نخستین کسی که پس از رحلت پیامبر اکرم همت به جمع قرآن گماشت و آن را برای حفظ از هر دگرگونی گرد آورد، علی بن ابیطالب (ع) بود. تنها در روایات شیعه نیست که علی (ع) نخستین گردآورنده قرآن مجید پس از رسول خداست. اهل تسنن نیز این قبیل روایات نقل کرده‌اند» او در پانویس به ۹ منبع از منابع عامه ارجاع داده است [۱]. (صفحات ۳۶۶ تا ۳۶۸)

ابن ندیم تصریح دارد که این مصحف را دیده است و ترتیب سوره‌ها را در آن شرح می‌دهد ولی در نسخه‌های موجود الفهرست این قسمت افتادگی دارد و احتمالاً دست متعصبی آنها از جای برکنده است: «بدین ترتیب یکی از معتبرترین اسناد در این باره از میان برده شده است، که اگر از بین نرفته بود بی‌گفتگو به روشن شدن تاریخ قرآن و مخصوصاً ترتیب نزول آیات و سیر تدریجی احکام و بسیاری از نکات و مطالب مهم دیگر کمک بسیار می‌نمود.» (ص ۳۶۹)

فصل دهم: «در زمان عمر» نام دارد. عمر در گرامیداشت قرآن و ترویج آموزش آن و بزرگداشت قاریان و مقریان اهتمام شایان داشت و «در کارزمان ابوبکر دیدیم که نقش اساسی پیشنهاد دهنده اصلی را داشت و در کار جمع و گردآوری مصحف آن زمان نیز همکاری زیاد کرد، با زید بر در مسجد نشستند و آیاتی را که مسلمین به همراه شاهدان خود می‌آوردند پذیرفتند، و بالاخره این مصحف نوشته شده از ابوبکر به عمر رسید.» (ص ۳۹۸) ... «گذشته از این در کار نوشتن مصاحف که این زمان شروع شده بود، نظارتی داشت.» (ص ۴۰۰)

فصل یازدهم: درباره «یکی کردن مصاحف در زمان عثمان» است. در عصر عثمان اغتشاشات و اختلالاتی در امر قرائت و آموزش قرآن پدید آمده بود که اگر هم سابقه‌اش به زمان عمر می‌رسید، اکنون شدت یافته بود. از جمله اینکه مردم غیر عرب تلفظ کلمات قرآنی را دشوار می‌یافتند. خود عربها نیز با جانبداری از یکی از قرائتهای

گوناگون، فی المثل ابوموسی اشعری، یا ابی بن کعب یا عبدالله بن مسعود، با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کردند و کار به تخطئه و حتی تکفیر می‌کشید.

عثمان که در سال ۲۴ هجری به خلافت رسیده بود بخوبی از خطر این همه تفرقه با خبر بود لذا انجمنی تشکیل داد مرکب از زید بن ثابت، سعید بن عاص، عبدالله بن زبیر و عبدالرحمن بن حارث. ریاست انجمن با زید بود و عثمان دستور داده بود او نویسنده مصحف باشد و سعید بن عاص املا کند. این هیأت با همکاری دوازده نفر از قریش و انصار (که علی (ع) بر کار آنها نظارت و اشراف داشت) نسخه «امام» یعنی نسخه خدشه ناپذیر و لازم‌الاتباع را تهیه کردند و از روی آن نسخه‌های متعدد نوشتند که به اطراف ممالک اسلامی فرستاده شود.

این انجمن ابتدا نسخه جمع شده در زمان ابوبکر را که اینک نزد حفصه بود - با قول و قسم عثمان که آن را باز خواهد گرداند به امانت گرفتند. «اساس، همان مصحف ابوبکر و نوشته‌های زمان پیامبر بود که البته از تجدید نظر در متن قبلی نیز غافل نماندند و در نوشته‌های دست صحابه با شهادت دو شاهد نیز تکیه داشته‌اند. دستوری که عثمان به چهار نفر داده بود این بود که هر گاه شما سه تن قریشی در چیزی از قرآن با زید بن ثابت اختلاف پیدا کردید مورد اختلاف را به زبان قریش بنویسید زیرا که قرآن به زبان ایشان نازل شده است و یا بیاورید نزد من.» (صفحات ۴۲۲ - ۴۲۳)

به این ترتیب کار تدوین متن جدید پیش رفت و چون از تدوین آن فارغ شدند «عثمان دستور داد تمام آن کتبه‌ها، نوشته‌ها، استخوانها، سنگهای نازک سپید، چرمها، سفالها و الیاف خرمایی که صحابه آورده بودند و آیات قرآنی بر آنها نوشته شده بود بسوزانند (یا پاره پاره کنند و بشویند) تا ریشه نزاع و اختلاف بکلی از میان برود و همه مسلمانان یکپارچه و یکدسته به یک متن و یک کلام چنگ زنند و از هر لغزش و اختلافی که بر سر دیگران فرود آمد، مصون و محفوظ مانند او دستور داد هر جا و نزد هر کسی مصحفی مخالف آنچه آنان جمع کرده‌اند یافته شود دچار حرق (و یا خرق) شود. و مردم را به اطاعت از آن یک نسخه فرا خواند.» (صفحات ۴۳۰ - ۴۳۱)

این امر سرنوشت ساز سترگ در حدود پنج سال (از ۲۴ یا ۲۵ هجری تا قبل از سال ۳۰ هجری) به طول کشیده است. تنها کسی از حافظان و کبار صحابه که گفته‌اند در اینکار به تردید و تخطئه نگریست عبدالله بن مسعود بود که بین او و عثمان کدورتها رفته

بود و معترض به شرکت زید بالنسبه جوان در آن انجمن و گله مند از شرکت ندادن خودش بود. اما در عوض، به نقل علمای فریقین علی بن ابی طالب (ع) کار عثمان و مصاحف مدونه او را تایید کرد، حتی مردم را از طعن در حق عثمان و «سوزاننده مصاحف» نامیدن او باز داشت و گفت اگر او هم بجای عثمان متصدی این امر می شد همان کار را می کرد. (ص ۴۴۵)

از این مصحف امام، طبق معقول ترین محاسبه باید شش نسخه متناظر تهیه شده باشد. برای بصره، کوفه، شام، مکه و مدینه و یکی هم مختص خلیفه. از آنجا که این مصاحف با خط دشوار خوان آن روزگار - بی نقطه و بی اعراب - نوشته شده بود، درست خواندن آن نیازمند تعلیم معلمان خبره بود. «روایت شده که عثمان به زید بن ثابت فرمان داد تا قرآن را به مردم مدینه تعلیم دهد. عبدالله بن سائب را با قرآن مکی فرستاد. مغیره بن ابی شهاب مخزومی را با قرآن شامی، ابو عبدالرحمن السلمی را با مصحف کوفی و عامر بن عبدالقیس را با قرآن بصری فرستاد.» (ص ۴۶۵)

سپس بحث جذابی درباره سرنوشت این مصاحف و مصاحفی که از روی آنها نوشته شده تحت عنوان «مصاحف عثمانی چه شدند؟» به میان آمده است و از قول مورخان، و نیز جهانگردانی چون ابن بطوطه راجع به مصاحفی که صاحبان و «متولیان» آن ادعا می کرده اند که مصحف شخصی عثمان است و حتی آثار خون او به هنگام کشته شدنش بر بعضی صفحات آنها نقش بسته است، چندین حکایت و روایت نقل می کند، ولی در صحت نهایی آنها شک دارد. «البته فقدان نسخه های اصلی زمان عثمان زیانی در بر ندارد. زیرا نسخه های قرآن از همان روزهای اول، هزاران هزار نوشته شده و سینه به سینه و دست به دست گشته است تا امروز که به ما رسیده است.» (ص ۴۷۰)

فصل دوازدهم: «خط قرآن» است، شامل مباحثی چون «خطوط عربی»، «خط مسند»، «خط نبطی»، «خط کوفی»، «خط نسخ»، «خط در مکه و مدینه»، «اهتمام پیامبر ص»، (در تشویق به نوشتن و خواندن قرآن) و بحث جامعی درباره «پیامبر امی» نقل مهمترین دلایل قائلان به خوانائی و نویسانی پیامبر (ص) منکران آن.

فصل سیزدهم در باره «اعجام و نقطه گذاری» است و از مشکلات خط، و خواندن قرآن سخن می راند. مصاحف عثمانی و سایر مصاحف همزمان با آن فاقد هر گونه نقطه و نشان و بدون اعراب بوده است. علاوه بر بی نقطه بودن حروف، غالب حروف عله

(الف، واو، یاء) هم در کلمه نوشته نمی‌شده و فی‌المثل «قل» «قال» یکسان نوشته می‌شده «البته نقطه‌گذاریها و ضبط حرکات و رموز یکمرتبه به وجود نیامده و سیر تدریجی داشته است [و از نیمه دوم قرن اول آغاز شد] تا اینکه اندک اندک در قرن سوم هجری به دوره کمال خود رسید.» (ص ۵۴۳)

فصل چهاردهم درباره «آیه‌ها و سوره‌ها» است. برای آیه شش معنا شمرده شده و در کلمه «آیه» نیز تحقیق شده است. برای شناسایی آیه «راهی جز آنچه خود شارع مقدس گفته و سنتی که بر قرار نهاده وجود ندارد.» (ص ۵۵۱) یعنی آغاز و انجام هر آیه را خود پیامبر (ص) تعیین و تصریح کرده است. سپس بحث پر باری درباره بسمله (بسم الله الرحمن الرحيم) به میان آمده و گفته شده است که شیعیان و قراء و فقهای کوفه و مکه آن را در هر سوره آیه مستقلی می‌شمارند. بعد، در نخستین آیه بحث شده و از میان چند قولی که از سیوطی نقل و نقد شده همان قول اول او را که مطابق با مشهور است بر اقوال دیگر ترجیح داده (نخستین آیه یا آیات قرآن، پنج آیه اول سوره علق است).

در مورد آخرین آیه نازل شده هم ده قول نقل می‌نماید. در ذیل مبحث «شماره آیه‌ها» آمده «به هر حال، امروز تقریباً بیشتر آیات قرآنی از نظر شماره به طریقه کوفیان [و به تعداد ۶۲۳۶ آیه] است که ابو عبد الرحمن، عبد الله بن حبیب السلمی از امیر مومنان علی بن ابی طالب (ع) نقل کرده امام الشاطبی آن را در «ناظمة الزهر» آورده است» (ص ۵۷۰). سپس بحث سوره‌ها و تحقیق لغوی کلمه سوره و مبحثی درباره کوتاهترین و بلندترین سوره به میان آمده است. آن گاه نام یکایک صد و چهارده سوره قرآن و شماره آیات و کلمات و حروف هریک فهرست وار یاد شده است. سپس درباره اولین سوره نازل شده (به اختلاف اقوال: علق یا حمد) و آخرین سوره (به اختلاف اقوال: مائده، براءت، نصر) سخن می‌گوید.

در «ترتیب سوره‌ها» این بحث مطرح شده که آیا نظم و توالی سوره‌ها به این صورت که در قرآن مشاهده می‌کنیم همانند جای آیات و آغاز و انجام آنها به تعیین و تصریح رسول اکرم (ص) یا به اجتهاد صحابه و فراهم آورندگان مصحف ابوبکر و مصاحف عثمانی مربوط است؟ مولف اقوال مختلف را نقل می‌کند و این قول را ترجیح می‌دهد که «ترتیب پاره‌ای از سوره‌ها توقیفی است و تنظیم پاره‌ای دیگر به اجتهاد و نظر

صحابه بوده است.» (ص ۶۰۰)

فصل پانزدهم درباره «مکی و مدنی در قرآن» است که در آن از راه شناسائی و تشخیص مکی از مدنی و ضابطه این تشخیص و فایده این شناسایی بحث شده است، و اقوال صاحب نظران درباره اینکه کدام سوره ها مکی است و کدام مدنی، همواره با فهرست هر یک نقل شده است.

فصل شانزدهم درباره «سبب نزول» است، شامل بحث در «معنی سبب [= شأن] نزول»، «فایده شناسائی سبب نزول»، «راههای شناسایی سبب نزول» و نظایر آن که مشحون از فواید است، اما جای چنین بحثی، که خود یک شاخه مستقل از علوم قرآنی است، در تاریخ قرآن نیست، و نگارنده این سطور نتوانست ربط آن را با سایر کتاب دریابد.

فصل هفدهم درباره «ترجمه قرآن» است. در این فصل گفته شده است که «قرآن مجید تا کنون بیش از ۱۲۰ بار به ۳۵ زبان مختلف در جهان ترجمه شده است» (ص ۶۴۵). تصور می کنم این آمار متعلق به در حدود بیست سال پیش باشد (چه در طبع اول همین کتاب - به سال ۱۳۴۶ - هم همین آمار آمده بود). و از جمله به ترجمه های ژاپنی قرآن (به قلم ایزوتسو و دیگران) و ترجمه جدید آلمانی پارت اشاره نشده است. می توان حدس زد که در طی این بیست سال، قرآن مجید به در حدود ۲۰ زبان دیگر هم ترجمه شده باشد. یا در زبانهایی که قبلاً هم ترجمه شده بود، ترجمه های جدید صورت گرفته باشد. متأسفانه در جهان اسلام به تدوین کتابشناسی تفصیلی و توصیفی قرآن عنایت و اهتمامی نشده است. کتابشناسی قرآن برای پژوهشهای تاریخ قرآن و سایر علوم قرآنی اهمیت و ضرورت فوق العاده دارد. طبعاً فصل مفصلی از این کتابشناسی باید در بردارنده مشخصات و آمار تمامی ترجمه های قرآن باشد. البته کوششهایی در این زمینه در جریان است که امیدوارم به ثمر برسد و انتشار بیابد. باری در این فصل به پیشینه دیرینه ترجمه قرآن به اغلب زبانها اشاره شده است؛ ولی جای آن داشت که بحث مفصلی راجع به ترجمه قرآن به فارسی - که نزدیک به ۱۱ قرن سابقه دارد - مطرح گردد. مباحث اصلی تاریخ قرآن به همین فصل خاتمه می یابد و پس از آن ملحقات و فهارس آمده است.

«ملحقات» عبارت است از دو جدول پر فایده و پر اطلاع درباره ترتیب زمانی

نزول سوره ها. جدول اول بر مبنای قرآن مرسوم یعنی همین قرآنهای چاپی که در دست

داریم تهیه شده و قرآن چاپی‌ای که مبنا قرار داده شده مصحف الازهر (چاپ اول ۱۳۳۷ ق، چاپ دوم ۱۳۸۳ ق) است. این جدول از سوی عمودی ۱۱۴ خانه دارد که در آنها ۱۱۴ سوره به ترتیب مصحف الازهر نوشته شده و در جلوی نام هر سوره‌ای شماره ترتیب نزول آن یاد شده است. سپس در ۱۶ خانه افقی جلوی یکایک آنها، شماره ترتیب هر سوره، طبق ۱۶ منبع موثق یاد شده است. جدول دوم شبیه به همین است یعنی همان ۱۱۴ سوره و ۱۶ منبع، با این تفاوت که این بار سوره‌های صد و چهارده گانه را به ترتیب نزول مرتب کرده است.

نگارنده این سطور با تامل در این جدولها چند نتیجه گرفت که بعضی از آنها را

نقل می‌کند:

(۱) در میان ۱۱۴ سوره قرآن، حتی یک سوره نیست که همه این ۱۶ منبع در ترتیب آن متفق باشند.

(۲) سوره‌ای که بیش از همه از اتفاق آراء بر خوردارست، سوره علق است (نخستین سوره نازل شده که در ترتیب کنونی، نود و ششمین سوره قرآن است) که در ۱۱ منبع، یکمین سوره شمرده شده است.

(۳) اما درباره آخرین سوره (آخرین بر حسب نزول که به اختلاف اقوال مائده، یا نصر، یا براءت است) هیچکدام بیشتر از چهار رای هماهنگ ندارند.

پیوست دیگر، جدول تاریخی گاه شمار سیره رسول خدا (ص) و حوادث مهم جهان است که همزمان یا مقارن با آن بوده‌اند، با تکیه به مشهورترین و معتبرترین روایات و اسناد که در ۱۴ صفحه تنظیم شده و دقیق و فایده بخش است. در بعضی موارد مهم که نظر و منابع امامیه با اهل سنت اختلاف دارد، به آن اختلاف نظر هم اشاره شده است. سپس فهرست منابع (به زبانهای فارسی، عربی، اروپایی) و فهرست چند گانه اعلام و سرانجام چند تصویر از بعضی نسخه‌های خطی کهن قرآن، همراه با شرح آنها، بعنوان حسن ختام، کتاب را به پایان می‌برد.

باید تالیف و انتشار این کتاب را به استاد دکتر محمود رامیار و قاطبه قرآن‌شناسان و قرآن پژوهان جهان اسلام و اسلام‌شناسی تبریک گفت. در بیست، سی سال اخیر سه اثر گرانقدر در زمینه قرآن‌شناسی از علما و پژوهشگران شیعه به ظهور پیوسته که می‌توانند در جنب آثار کلاسیک عظیمی چون تفسیر مجمع البیان و تبیان و ابوالفتوح،

نشان بدهند که بر خلاف آن تهمت که بعضی از اهل سنت به شیعه زده‌اند، شیعه با پرداختن به یکی از ثقلین (یعنی عترت) از ثقل دیگر (یعنی قرآن) غافل نمانده است. این سه اثر به ترتیب تالیف عبارتند از تفسیر المیزان شادروان علامه طباطبائی، البیان فی تفسیر القرآن آیت الله خویی، و سوم همین تاریخ قرآن است که امیدوارم بزودی شان شایسته آن در ایران و اقطار عالم اسلام و جهان اسلام شناسی شناخته گردد. جای آن دارد، و احتمال آن می‌رود که این کتاب مستند و مهم به زبان عربی و زبانهای اروپایی ترجمه شود. (اگر بنیاد بعثت که سابقه همتی در این گونه خدمات علمی و فرهنگی دارد، این امر را به عهده گیرد، این حسن را دارد که می‌تواند از نظارت و همکاری مولف محترم کتاب برخوردار باشد.)

مزایا و محسنات این کتاب فراوان است، در پایان این مقال، نمونه‌وار به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

(۱) نخستین حسن تاریخ قرآن دکتر رامیار، استواری اسلوب، و دقت در انتخاب منابع و نیزشم انتقاد و انصاف علمی مولف و روش دانی اوست که بین عقل و نقل و روایت و درایت و دانش و روش تلفیق شایان توجهی به عمل آورده است.

(۲) به حدس می‌توان گفت که این کتاب دارای بیش از دو هزار پانویس و ارجاع و استناد کتابشناختی است. از جمله درباره آغاز وحی (ص ۵۵) به بیست و چهار منبع ارجاع می‌دهد، یا برای شناختن ورقه بن نوفل که آثار صحت وحی را تایید کرد (ص ۶۹) به بیست منبع، و در مورد حدیث قدسی و مجموعه‌های معروف آن (ص ۹۸ - ۹۹) به پانزده منبع؛ و در مورد دیدار حضرت رسول (ص) در عهد جوانی با بحیرای راهب، در زمانی که همراه با ابوطالب به تجارت شام می‌رفت (ص ۱۲۳) به بیست و هشت منبع؛ و برای پی‌جویی فهرست کاتبان وحی (ص ۲۶۲) نیز به بیست و هشت منبع اشاره کرده است. مهم این است که منابع همه دست اول و اصیل‌اند.

(۳) مزیت دیگر، سنجیدگی تدوین و تبویب کتاب است، که حتی از خلاصه قلم اندازی که در این مقاله از آن به دست داده شد نیز بر می‌آید.

(۴) نشر شیوای کتاب هم شایان توجه است که فارغ از هر گونه انشاء نویسی و رها کردن عنان قلم است.

در جنب این فواید، کمبودها و از قلم افتادگیهایی نیز در این کتاب به چشم

می‌خورد که به اهم آنها اشاره می‌شود. امید است در صورتی که مؤلف محترم درج همه یا بعضی از این فصلها و زیر فصلها را در تاریخ قرآن جامعه خود لازم می‌یابند، برای چاپ بعدی تدارک نمایند:

(۱) افزایش فصلی درباره علم قرائت، شامل بحث در فی المثل حدیث سبعة احرف، تاریخچه قرائت، مکتبهای مهم و قراء سبعة یا عشرة و بحث در زبان قرآن و لهجه قریش و از همه مهمتر رابطه قرائت و کتابت. البته در بحث از مصاحف مختلف - غیر از مصحف ابوبکر و عثمان - بارها در همین کتاب از اختلاف قرآت و قرآت شاذ بحث شده ولی کافی نیست و فصل مستقلی می‌طلبد.

(۲) بحثی درباره عصمت یا صیانت قرآن از تحریف و زیاده و نقصان، و بیان نظرگاه رسمی قدیم و جدید شیعه در این باب، و رد تهمت بی‌پایه‌ای که در این باره به شیعه می‌زنند. البته در سراسر این کتاب بارها به مساله تواتر و مسلم و قطعی الصدور بودن قرآن و اجماع صحابه و قاطبه مسلمانان در این باب تصریح شده، و خود این کتاب که به قلم یک محقق فاضل شیعه نوشته شده، طبعاً نظرگاه شیعه را منعکس می‌کند.

(۳) بحث در فواتح سور، که در همه تواریخ قرآن، از جمله تاریخ نولد که سابقه دارد.

(۴) بحث در ناسخ و منسوخ و نسخ که مطرح کردن آن از مبحث سبب نزول - فصل شانزدهم کتاب حاضر لازم تر می‌نماید.

(۵) بحث در سیر چاپ قرآن و تاریخچه تصحیح و تهیه و میزان صحت و اعتبار قرآنهای چاپی مهم.

تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب

تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب نوشته امام فخر رازی (محمد بن عمر بن الحسن بن الحسین التیمی البکری، ۵۴۳ یا ۵۴۴ - ۶۰۶ هجری قمری) جامعترین اثر او و یکی از سه چهار تفسیر مهم و طراز اول قرآن کریم است. امام فخر که جامع علوم عقلی و نقلی است و در فلسفه و کلام و منطق و فقه و اصول فقه و ادب و لغت و زبانشناسی و علوم طبیعی و علم النفس و اخلاق، و حتی عرفان، پایگاه علمی رفیعی دارد، همه فضل و فرهنگ خود را در نگارش این تفسیر عظیم به کار گرفته است. بارزترین جنبه تفسیر کبیر، جنبه کلامی آن است که در آن در درجه اول در ذیل تفسیر هر آیه، یا استطراداً آراء و مقالات معتزله را نقل و نقد می کند؛ و در درجه بعد به نقد و نقض و ارزیابی آراء سایر فرقه ها، بویژه کرامیه اهتمام دارد.

در انصاف علمی و ادب تحقیق او همین بس که آراء مخالفان، علی الخصوص معتزله را با تصریح به نام قائل آنها، و از آن مهمتر به دقت و امانت و شرح و بسط لازم نقل می کند. آنگاه محل نزاع را به روشنی تحریر و پس از نقل و ارزیابی اقوال، پاسخ خود را به شیوایی تقریر می کند. حوصله و همتی که در نقل اقوال مخالفان، بخصوص معتزله دارد، بسیاری از هم مشربان اشعری او را به اعتراض واداشته است، چنانکه به طنز

در این باره گفته‌اند آراء مخالفان را نقد مطرح می‌کند ولی نسیه پاسخ می‌دهد. حتی بعضی گفته‌اند تقریر او از آراء مخالفان نیرومندتر و با نشاط‌تر از پاسخگوییهای اوست. و بعضی دیگر در توجیه این امر گفته‌اند که همه هوش و هنر و توش و توان خود را صرف طرح و بیان نظر گاه و اقوال مخالفان می‌کند، به طوری که چون نوبت به پاسخگویی و دفاع از نظر گاه خودش می‌رسد، آثار ملال و ماندگی در بیان او مشاهده می‌گردد. حق این است که این اعتراضات وارد نیست و همان انصاف و اهتمام او در نقل شایسته اقوال مخالفان بر دوستان و هم مشربانش گران آمده است، و گرنه در صدر و ذیل یک بحث یا نقد او فراز و نشیب یا نوسانی مشهود نیست.

امام فخر هیچ مورد و مسأله‌ای را به ایجاز و اختصار و کلی گویی بر گزار نمی‌کند، بلکه هر مسأله به ظاهر ساده‌ای را مو شکافانه بررسی می‌کند و آن را به بحثهای چند گانه تحت عنوان «وجه» و «مسأله» تقسیم می‌نماید. حتی بحثهای فقهی او با قرینه هایش در تفسیرهای فقهی فی المثل نظیر احکام القرآن ابن العربی، و از آن مفصلتر الجامع لاحکام القرآن قرطبی پهلوی می‌زند. از آنجا که پیرو مذهب شافعی است در درجه اول آراء و اجتهادات امام شافعی را به میان می‌آورد. در میان سایر فقها به نقل و نقد اقوال ابو حنیفه بیشتر از دیگران اعتنا دارد.

اختصاصات روش تفسیر نگاری امام فخر

۱. تفصیل بسیار، گاه تا حد اطناب در تفسیر او مشاهده می‌گردد. و این از آن است که معارف گوناگونی را به هر مناسبت - و به عقیده منتقدان مخالف، بدون مناسبت در ذیل هر آیه‌ای می‌آورد. پیداست که امام فخر می‌خواسته است در نگارش این تفسیر هنرنمایی کند. چنانکه در طلیعه تفسیر و در دیباچه تفسیر سورة فاتحه می‌نویسد: «بدان که یک بار بر زبان من رفته بود که می‌توان از فواید و نفایس این سورة کریمه، ده هزار مسأله استنباط کرد، و بعضی از حساد و اهل جهل و بغی و عناد، این امر را مستبعد شمرده بودند و آن را از قبیل نگارشهای کم معنا و خالی از تحقیق خود انگاشته بودند، و چون به تصنیف این کتاب آغاز کردم، این مقدمه را نگاشتم تا هشدار به آنان باشد و

نشان دهد که این امر ممکن الحصول و قریب الوصول است»^۱ سپس بواقع در صدد اثبات مدعای خود - ولی نه تا حد ارائه ده هزار مساله - بر می آید. و جلد اول تفسیر را نزدیک به ۳۰۰ صفحه به تفسیر این سوره کوتاه اختصاص می دهد.

۲. در تفسیر کبیر استطراد و بحث فرعی بسیار است. استطرادهای او در زمینه همه معارف است، از فقه و فلسفه گرفته تا عرفان و علوم بلاغی و لغت و نحو و نظایر آنها.

۳. بیشتر مطالب این تفسیر جدلی و ردیه وار است. نخستین و مهمترین حریفان او، چنانکه گفته شد، معتزله اند.

۴. با آنکه نظر گاه مولف عقلی - استدلالی است، ولی چنان نیست که به نقل احادیث بکلی بی اعتنا باشد. آری در نقل احادیث به شیوه ای که دیگر در عصر او معمول بوده، سلسه سند حدیث را یاد نمی کند. همچنین احادیثی را که بسیاری از مفسران - حتی عقلی مشربانی چون زمخشری و طبرسی - در فضایل سوره ها و ثواب قراءت آنها نقل می کنند، به میان نمی آورد.

۵. اهتمام بسیاری به بیان وجوه تناسب بین آیات و بین سوره ها (ربط بین انجام یک سوره و آغاز سوره دیگر) دارد.

۶. به نقل شواهد شعری، به قصد استشهاد لغوی یا نحوی یا بلاغی، اعتنای شایان توجهی دارد. سابقه استشهاد به شعر قدیم، بویژه شعر جاهلی، برای روشن کردن معانی لغات غریب یا مانوس قرآن مجید، به ابن عباس (متوفای ۶۸ هجری قمری) می رسد.

۷. اسباب نزول یا شان نزول را نیز در هر مورد یاد می کند.

۸. آراء و اقوالی را که نقل می کند به نام گویندگان آنها تصریح می کند. در

۱. التفسیر الکبیر، للامام الفخر الرازی، الطبعة الثالثة، القاهرة، المطبعة البهیه المصریة، بدون تاریخ، ۳۲ جلد در ۱۶ مجلد، ص ۳. آنچه در این مقال از تفسیر کبیر نقل می شود از این طبع است که اخیراً در ایران به طریق افست تجدید چاپ شده است، و به احتمال زیاد این چاپ همان طبع و تصحیح محمد محیی الدین است (قاهره، ۱۳۵۲ هجری - قمری / ۱۹۳۳) در ۳۲ جزء. طبعهای معروف دیگر این تفسیر عبارتند از: طبع بولاق، ۶ جلد، ۱۲۷۹ - ۱۲۸۹ هجری - قمری؛ طبع قاهره، ۸ ج، ۱۳۱۰ هجری - قمری؛ طبع قاهره، ۸ ج، ۱۳۲۷ هجری - قمری (که در حاشیه اش تفسیر ارشاد العقل السلیم چاپ شده است).

تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب — اینجا به یک استثنا بر می خوریم و آن زمخشری است. امام فخر از کشاف زمخشری استفاده شایان و نقل فراوان کرده است و عبارت «قال صاحب الکشاف» در سراسر تفسیر او دیده می شود. اما مواردی هم هست که حتی به عین عبارت از کشاف نقل شده ولی اشاره و تصریحی به آن نشده است.

۹. چنانکه گفته شد، پس از نقل و ارزیابی اقوال، نظر خویش را عرضه می دارد.^۲

منابع تفسیر کبیر

امام فخر از بسیاری از بزرگان و ثقات علمی نقل قول یا نقل معنا می کند. به این اسامی بارها در سراسر تفسیر کبیر بر می خوریم:

۱. در حدیث و احادیث تفسیری: ابن عباس، مقاتل بن سلیمان، مجاهد، قتاده،

سَدّی، سعید بن جبیر.

۲. در لغت و نحو: اصمعی، ابو عبیده تیمی، فراء، زجاج، و مبرد.

۳. در تفسیر: طبری، ثعلبی (ابو اسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم نیشابوری که از

او به ثعلبی و ابواسحاق یاد می کند) واحدی (ابوالحسن علی بن احمد)، زمخشری و ابن قتیبه.

۴. از متکلمان اشعری: ابوبکر باقلانی، ابن فورک (ابوبکر محمد بن حسن) و

ابوحامد غزالی. از متکلمان معتزله: ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی، قاضی عبدالجبار همدانی، و زمخشری.

۵. در فقه، در درجه اول از امام شافعی، سپس ابو حنیفه.^۳

مسأله نقص و تکمیل تفسیر کبیر

ابن خلکان می گوید رازی تفسیر کبیر را کامل نکرد.^۴ حاجی خلیفه نیز قول او را

۲. برای تفصیل بیشتر در این اختصاصات نگاه کنید به: الامام فخر الدین الرازی، حیات و آثاره،

تألیف علی محمد حسن العماری، القاهرة، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، ۱۳۸۸

هجری - قمری / ۱۹۶۹ م، فصل «منهج الرازی فی تفسیره» صص ۱۱۷ - ۱۳۶.

۳. برای تفصیل بیشتر در این باب نگاه کنید به: پیشین، صص ۱۳۷ - ۱۵۹.

۴. وفيات الاعیان، ج ۴، ص ۲۴۹.

نقل و تأیید می کند و می افزاید که قاضی القضاة شهاب الدین یا شمس الدین خلیل الخوی الدمشقی (متوفای ۶۳۹ هجری قمری) و شیخ نجم الدین احمد بن محمد القمولى (متوفای ۷۲۷ هجری قمری) با نوشتن تکمله‌هایی نقص آنرا برطرف کردند^۵. یک قرینه موبد این قول، یعنی ناقص ماندن بخشی از تفسیر کبیر این است که در تفسیر چاپی حاضر، در تفسیر آیه بیست و چهارم از سورة واقعه، دوبار از امام فخر، با تعبیر رَحِمَهُ اللَّهُ (خداوند رحمتش کند) یاد شده^۶. از این تعبیر سه گونه می‌توان استنباط کرد: (۱) امام فخر از اول سورة واقعه تا پایان قرآن را تفسیر نکرده است. (۲) فقط سورة واقعه و احتمالاً چند سورة بعد از آن را - نه تمامی بعد از واقعه تا پایان قرآن را - تفسیر نکرده بوده است. (۳) امام فخر تفسیرش را کامل و تا آخرین سورة قرآن نوشته بوده ولی نسخه یا نسخه‌هایی که مبنای بعضی از طبعهای جدید قرار گرفته تفسیر این سوره را نداشته است. و تفسیر این سوره را از تکمله‌هایی که گفته می‌شود بر این تفسیر نوشته شده بر گرفته‌اند. سوره‌هایی که امام فخر به تاریخ تحریر آنها تصریح کرده از این قرار است:

- آل عمران، و نساء تاریخ تحریر: ۵۹۵ هجری قمری.

- انفال، توبه، یونس، هود، یوسف، رعد، ابراهیم، نحل، بنی اسرائیل [= اسراء]،

تاریخ تحریر: ۶۰۱ هجری قمری.

- کهف، تاریخ تحریر: ۶۰۲ هجری قمری.

- صافات، صاد، زمر، مومن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه، احقاف،

محمد، فتح، تاریخ تحریر: ۶۰۳ هجری قمری.

توضیح آنکه در فاصله بین کهف و صافات از تفسیر هجده سورة دیگر نام نبرده،

یا در پایان آنها تاریخ ننهاده. همچنین از سورة فتح تا پایان قرآن، از تفسیر ۶۶ سورة دیگر یادی نکرده است.

استنباطها و نتایجی که از این گفته‌ها و یاد کرده‌ها حاصل می‌شود کما بیش چنین است:

۱. تاریخ شروع تفسیر کبیر یک دو سال پیش از ۵۹۵ هجری قمری بوده است.

۵. کشف الظنون، ذیل ماده «مفاتیح الغیب»، ج ۲، ص ۱۷۵۶.

۶. التفسیر الکبیر، ج ۲۹، ص ۱۵۵ - ۱۵۶.

۲. تصریح به نام فخر رازی و تاریخ تحریر دلیل کافی بر صحت نسبت هر بخشی که چنین نام و نشانی دارد به فخر رازی هست، ولی عکسش صحیح نیست.

۳. اولین تصریح به نام و تاریخ در آخر سورة آل عمران به تاریخ ۵۹۵ هجری - قمری است ولی بیشک حکیم فاضل آداب دانی چون امام فخر هرگز چنین تفسیر عظیمی را بلا مقدمه و از سورة سوم آغاز نمی کند. پس معقول تر آن است که نگارش تفسیر سوره های پیشین رانیز از او بدانیم.

۴. مخصوصاً که لازم نیست هر مفسری در پایان تفسیر هر سوره ای به نام و نشان خود یا تاریخ تحریر تصریح کند.

۵. همین استدلال درباره سایر سوره ها و تا سورة فتح (سورة چهل و هشتم قرآن مجید که اواسط جزء بیست و ششم قرآن مجید، و چند سوره قبل از واقعه است) جاری و جایز است. به عبارت دیگر مادام که هنوز بخش تاریخداری در پیش است، بی نام و تاریخ بودن تفسیر سوره های بدون امضا و بدون تاریخ مهم نیست.

۶. لذا به نحو معقولی می توان یقین کرد که این تفسیر از اول سورة فاتحه تا آخر سورة فتح از قلم امام فخر صادر شده است.

۷. و چون این میزان بیست و شش جزء = پنج - شش از کل قرآن مجید را در بر می گیرد، پس کاستی آن در حدود چهار - سی ام است که چندان زیاد نیست. و دیگرانی چون نجم الدین قمولی، یا شمس الدین خویی، از این به بعد یا از واقعه به بعد را تکمیل کرده اند، که چون از روی مسامحه یا به احترام فخر رازی یا از روی فروتنی، به کار خود تصریحی نکرده اند، لذا داوری قطعی در این باب که چهار جزء دیگر یعنی تفسیر ۶۶ سورة کوتاهتر را چه کس یا کسانی به عهده داشته اند دشوار است.

استاد دانش پژوه می نویسد: «از نسخه شماره ۲۱۳ سپهسالار (فهرست ۲: ۱۵۵) بر می آید که از عنکبوت به بعد ساخته همین خویی است.»^۷

باری بسیاری از زندگینامه نویسان و کتابشناسان در اطراف مسأله نقص و تکمیل

۷. نگاه کنید به بحث موجز و پر بار استاد دانش پژوه در معرفی نسخه ای از مفاتیح الغیب: فهرست خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نگارش محمد تقی دانش پژوه (تهران دانشگاه، ۱۳۳۹) ص ۶۰۰ - ۶۰۲.

تفسیر کبیر بحث کرده و استدلالهای گوناگونی به میان آورده‌اند. دکتر علی محمد حسن العماری که زند گینامه علمی مستوفایی از امام فخر نوشته است، بحث دقیق و مفصلی در این باب دارد و خلاصه بحث او در این باره این است که رازی شاگردان بسیاری داشته که اغلب تالیفات خود از جمله این تفسیر را بر آنان املاء می‌کرده و چون این ناسخان از شهرهای مختلف به ری آمده بوده‌اند، احتمال دارد که بعضی از آنان نسخه‌های هنوز کامل نشده تفسیر را - تا آنجا که خود نوشته بوده‌اند - به شهر و دیار خود برده‌اند و لذا چندین و چند نسخه ناقص از تفسیر کبیر به جای مانده. و در عصر جدید هم که این اثر چاپ شده، چه بسا نسخه یا نسخه‌های مبنا، تفسیر بعضی از سوره‌ها، از جمله تفسیر واقعه را نداشته بود، و این کمبودها را به کمک سایر تکمله‌ها از جمله تکمله خوئی برطرف کرده باشند. و دلیل قابل توجهی که به سود احتمال کامل بودن تفسیر کبیر می‌آورد این است که قول به نقصان تفسیر کبیر تا پنجاه سال بعد از وفات رازی، شهرت و شیوعی نداشته، چه مولف دقیقی چون ابو شامه (عبدالرحمن بن اسماعیل، متوفای ۶۶۵ هجری قمری) در کتابش الذیل علی الروضتین می‌نویسد که جماعتی از کبار شاگردان رازی به شام آمدند و [در ملاقاتهایی که او با ایشان داشته] هیچیک کوچکترین اشاره‌ای به ناقص ماندن تفسیر رازی نکرده‌اند. حال آنکه اگر چنین بود، نظر به اهمیت موضوع، سخنی در این باب به میان می‌آوردند. همچنین بر یک نهج و یک دست بودن تفسیر کبیر را از آغاز تا انجام، مؤید احتمال کامل بودن تفسیر می‌گیرد.^۸

ارزش و مقام این تفسیر

ابن خلکان می‌نویسد: «او را تصانیف مفید در فنون متعدد است، از جمله تفسیر قرآن کریم، که در آن بسیاری از شگفتیها و شگرفیهاست و بواقع بزرگ است ولی آن را به پایان نبرده است»^۹ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، قرآن شناس بزرگ قرن دهم می‌نویسد: «وصاحب علوم عقلی، خصوصاً امام فخر الدین، تفسیرش را از اقوال حکما و فلاسفه و همانندان آنان آکنده می‌سازد. او [امام فخر] از موضوعی به موضوعی دیگر

۸. الامام فخر الدین الرازی، تألیف علی محمد حسن العماری، ص ۱۸۶ - ۱۸۷.

۹. وفيات الاعیان، ج ۴، ص ۲۴۹.

تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب — می پردازد، چندانکه خواننده از عدم مطابقت مورد با آیه تعجب می کند. ابوحیان در البحر المحيط گفته است: امام رازی در تفسیرش بسیاری چیزهای دور و دراز که در علم تفسیر نیازی به آنها نیست گرد آورده و به این جهت یکی از علما گفته است: در آن همه چیزی هست جز تفسیر.^{۱۰}

ایگناتس گلدتسیهر درباره این تفسیر می نویسد: «متکلم بزرگ و فیلسوف دینی، فخرالدین رازی، در تفسیر عظیمش بر قرآن، یعنی مفاتیح الغیب - که شایسته است خاتمه تفسیر نگاری مثمر و اصیل شمرده شود - به شیوه ای هر چه کاملتر به ادامه کوشش خود در رد و نقض استنباطهای معتزله می پردازد.»^{۱۱}

محمد حسین ذهبی این اثر را از کتب «تفسیر به رای جایز» معرفی می کند و وجوه برجستگی آن را به شرح باز می گوید، سپس می نویسد: «به دایرة المعارف علم کلام و علوم طبیعی شبیه تر است [تا به تفسیر عادی] چه این موضوعات در آن غلبه دارد، تا به حدی که از اهمیت آن به عنوان تفسیر کاسته است.» سپس قول سیوطی را که نقل کردیم، اشتباهاً به صاحب کشف الظنون نسبت می دهد.^{۱۲}

باری آنچه امثال ذهبی عیب این تفسیر می شمارند (پرداختن به کلام و استطراد به انواع علوم) به زعم بعضی حسن این تفسیر است. مسلم است که فخر رازی با آن همه

۱۰. الاتقان فی علوم القرآن، للحافظ جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، القاهرة، الجمعية المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۵، جزء ۴، ص ۲۴۳. این قول اخیر که «در آن همه چیزی هست جز تفسیر» را دیگر محققان هم به ابوحیان نحوی غرناطی (۶۵۴ - ۷۴۵ هجری قمری) صاحب تفسیر البحر المحيط نسبت داده اند. ولی نگارنده این سطور، اصل این قول را در دو چاپ از البحر المحيط نیافت (۱. چاپ ریاض، النصر الحديثة، ۱۳۲۹ هجری قمری، ۲. چاپ قاهره، دارالفکر، ۱۴۰۳ هجری قمری / ۱۹۸۳). مگر اینکه در موضعی جز جلد اول، ص ۲۶۱، که غالباً اشاره کرده اند، این سخن را گفته باشد. بعضی نیز این قول را به ابن تیمیّه نسبت می دهند.

۱۱. مذاهب التفسیر الاسلامی، تألیف اجنتس جولد تسهر، [ترجمه] عبدالحلیم النجار، القاهرة، مكتبة الخانجي، ۱۳۷۴ هجری - قمری / ۱۹۵۵، ص ۱۴۶.

۱۲. التفسیر والمفسرون، تألیف محمد حسین الذهبی، ط ۲، القاهرة، دارالکتب الحديثة، ۱۳۹۶ هجری - قمری / ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۲۹۵ - ۲۹۶.

مهارت در انواع معارف و اشتیاق، و اشتغال خاطر مدام به معارضه با متکلمان مخالف بویژه معتزله و کرامیه نمی توانسته است تفسیری ساده و موجز بنگارد. اگر کشاف را بحق بزرگترین و مهمترین تفسیر در مکتب معتزله به شمار آوریم، تفسیر کبیر بزرگترین و مهمترین تفسیر به مشرب اشاعره است و کماً (در چاپ اخیر هشت هزار صفحه) و کيفاً یکی از سه چهار تفسیر گرانقدر در تاریخ تفسیر قرآن کریم است. اینک برای بهتر و بیشتر شناساندن این تفسیر ارجمند، دو نمونه ادبی و کلامی از آن را ترجمه و نقل می کنیم.

نمونه ادبی از تفسیر کبیر

امام فخر پس از بحث کامل و شامل درباره معنای قصاص و انواع آن و حکمت تشریعش به بیان ظرائف ادبی آیه وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ یا اُولِی الْاَلْبَابِ (بقره، ۱۷۹) می پردازد، بدین شرح:

علمای بیان همداستانند که این آیه از نظر جمع معانی و ایجاز در عالیترین درجه فصاحت است. چه عرب [پیش از نزول قرآن] این معنی را به الفاظ گوناگون بیان کرده است. از جمله گفته است: قَتْلُ الْبَعْضِ اِحْیَاءٌ لِلْجَمِيعِ (کشتن عده ای معدود، برای جامعه زندگی بخش است.) یا: اَکْثَرُوا الْقَتْلَ لِيَقْلَ الْقَتْلُ (بیشتر بکشید تا مالاً کمتر کشته شوند.) و بهترین گفته ای که از آنان در این زمینه نقل شده این است: الْقَتْلُ اَنْفَى لِلْقَتْلِ (قتل بازدارنده و دور دارنده قتل است.) آری تعبیر قرآن از اینها فصیحتر است و تفاوتشان در چند چیز است: ۱) وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ (بهر شما در قصاص حیاتی نهفته است) از همه عبارات کوتاهتر است، چه «ولکم» [بهر شما] را نباید به حساب آوریم، زیرا تقدیراً در همه آن عبارات نهفته است. آنجا هم که می گویند قتل البعض احیاء للجميع، ناچار باید چنین عبارتی را مفروض گرفت همچنین در القتل انفی للقتل. چون تأمل شود دریافته می شود که «فی القصاص حیوة» از «القتل انفی للقتل» کوتاه تر است. ۲) قول عرب [جاهلی] «القتل انفی للقتل» به ظاهر وجود یک چیز را مایه نفی و انتفاء آن قرار داده است و این محال است. ولی «فی القصاص حیوة» چنین نیست، چه

نوع خاصی کشتن را که قصاص باشد یاد می کند. دیگر اینکه قصاص را مایه حیات مطلق قرار نداده، زیرا حیات را نکره آورده است، بلکه آن را مایه نوعی از حیات شمرده است. ۳) در قول «القتل انفی للقتل» لفظ قتل تکرار شده و در «فی القصاص حیوة» چنین نیست. ۴) قول «القتل انفی للقتل» فقط نفی یا منع قتل را در بر دارد، ولی قول «فی القصاص حیوة» هم منع قتل را در بر دارد و هم جرح و جز آنها را، پس فواید بیشتری را در خود جمع دارد. ۵) نفی قتل به تبع اینکه متضمن حصول حیات است، مطلوب است، ولی آیه دلالت صریح بر حصول حیات دارد که مقصود اصلی و اولی است. ۶) قتل ظالمانه هم قتل است، حال آنکه باز دارنده از قتل نیست، سهل است افزایش قتل است. چه بازدارنده و دور دارنده قتل نوع خاصی از قتل یعنی قصاص است، لذا ظاهر قول «القتل انفی للقتل» باطل است، ولی آیه ظاهراً و تقدیراً درست است. بدین گونه تفاوت بین آیه و کلام عرب معلوم شد.^{۱۳}

نمونه کلامی از تفسیر کبیر

در تفسیر آیه لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (انعام، ۱۰۳) می نویسد:

حکایت استدلال معتزله به این آیه در نفی رؤیت [= دیدن، دیده شدن خداوند] بدان که ایشان از دو جهت به این آیه احتجاج می کنند: ۱) می گویند ادراک بصری همانا عبارت از رؤیت است به این دلیل که اگر کسی بگوید او را به بصر خود ادراک کردم ولی ندیدم یا او را دیدم ولی به بصر خود ادراک نکردم، لاجرم کلامش متناقض خواهد شد. لذا ثابت است که ادراک بصری عبارت از رؤیت است. چون این نکته محرز شد، گوئیم [= گویند] که سخن خداوند «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» مقتضی این معناست که هیچ بصری از ابصار در هیچ حالتی از احوال او را نخواهد دید. دلیل بر

صحت این عموم [حکم کلی] دو وجه است. نخست اینکه استثنای جمیع اشخاص و جمیع احوال از آن درست است. لذا نمی توان گفت او را هیچ چشمی ادراک نمی کند، مگر چشم فلان، و در هیچ حالتی مگر فلان حالت. زیرا استثنا چیزی از کلام خارج می کند که اگر استثنائی در کار نبود، آن چیز داخل در درج کلام، و تحت شمول حکم بود. پس روشن شد که عمومیت و کلیت این آیه حاکی از «عموم نفی» از همه اشخاص در همه احوال است. حاصل آنکه هیچکس خداوند را در هیچ حالی نمی بیند و نخواهد دید.

مؤید اینکه این آیه در بردارنده نفی کلی است این است که عایشه، رضی الله عنها، هنگامی که قول ابن عباس را در مورد دیدار حضرت (ص) خداوند را در شب معراج، انکار کرد، در تایید مذهب خویش به این آیه استناد کرد. و اگر چنین نبود که این آیه در بردارنده حکم کلی و شامل بر همه اشخاص و همه احوال باشد، استدلالش کامل نبود، و شک نیست که عایشه از داناترین مردم به زبان عرب بود. پس این آیه دلالت بر نفی همه اشخاص دارد. ۲) تقریر استدلال معتزله به این آیه از این قرار است که گویند زمینه قبل از این آیه و تا این آیه مشتمل بر مدح و ثناست، و قول بعدی خداوند هم که می فرماید «و هو يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» مدح و ثناست. پس واجب است که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» مدح و ثنا باشد. و گرنه لازم آید که آنچه مدح و ثنا نیست در خلال آنچه مدح و ثناست درج گردد و این موجب رکاکت است و شایسته کلام الهی نیست. چون این مقدمه معلوم شد گوئیم [= گویند] در حق خداوند، آنچه عدمش مدح است (و از مقوله فعل نیست) ثبوتش نقص است و نقص به خداوند تعالی محال است. چرا که فرمود «لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ» و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» که [نفی] «سنه» و «نوم» و «ولد» را در مقام مدح و تنزیه برای خداوند یاد کرده است. پس الزاماً باید گفت که دیدنی [= مرئی] بودن خداوند محال است. و بدان که قوم [معتزله] در اینجا قائل به قیدی هستند. یعنی آنچه را که عدمش ممدوح است مربوط به غیر فعل می دانند. چه در مورد فعل

خداوند خود را به نفی ظلم ستوده است: وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ، وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ. با آنکه از نظر معتزله هم قادر بر ظلم هست. و ایشان این قید را برای دفع چنین نقضی آورده‌اند. و در اینجا تقریر کلام آنان در این باب به پایان می‌رسد.

جواب از وجه اول خود چند وجه دارد. نخست آنکه نمی‌پذیریم که ادراک بصری عبارت از رؤیت باشد. چه لفظ ادراک در اصل لغت عبارت از رسیدن و پیوستن (لحوق و وصول) است. چنانکه در قرآن کریم فرموده است: «قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ» (شعراء، ۶۱) (یعنی اصحاب موسی گفتند تعقیب کنندگان به ما می‌رسند) و نیز فرموده است: حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكُهُ الْفَرَقَ (یونس، ۹۰) (یعنی چون به غرق پیوست، یا غرق به او رسید و او را فرا گرفت.) و در عُرف گویند ادرک فلان فلاناً (فلان به فلان رسید) و ادرک الغلام (غلام به بلوغ رسید)، و ادرکت الثمرة (میوه رسید.) پس معلوم می‌شود که ادراک رسیدن به چیزی است.

چون این مقدمه دانسته شد، گوئیم اگر مرئی [= دیدنی] حد و نهایت داشت و چشم به همه حدود و جوانب آن رسید، یعنی ادراک بصری کرد، این دیدن فراگیر است و ادراک نامیده می‌شود، ولی اگر به همه اطراف و جوانبش نرسید به آن ادراک نمی‌گویند. حاصل آنکه رؤیت جنسی است که در تحت آن دو نوع واقع است: رؤیت احاطی، و رؤیت غیر احاطی. رؤیت احاطی همان است که ادراک نامیده می‌شود و نفی ادراک، در این آیه، به معنای نفی یک نوع از رؤیت است، و نفی نوع موجب نفی جنس نمی‌گردد. لذا از نفی ادراک از خداوند تعالی نفی رؤیت از او لازم نمی‌آید. و این وجه مقبولی از دفع کلام حریفان است.

و اگر گویند با قول به اینکه ادراک مغایر با رؤیت است، بکلی وجوه چهارگانه‌ای را که در تفسیر این آیه در اثبات رؤیت خداوند مندرج است تباه ساخته‌اید، در پاسخ گوئیم: بعید است. چه ادراک اخص از رؤیت است. اثبات اخص موجب اثبات اعم است، اما نفی اخص موجب نفی اعم نیست. پس ثابت شد که بیان پیشین ما سخن شما را ابطال می‌کند، نه

سخن خود ما را.

وجه دوم: گیریم که پذیرفتیم ادراک بصری عبارت از رؤیت است، ولی چرا می‌گویید که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» به معنای «عموم نفی» است، یعنی نفی از کل اشخاص و کل احوال و کل اوقات؟ اما اینکه صحت استثناء را دلیل بر «عموم نفی» گرفته‌اید، معارض با صحت استثناء از جمع قلت^{۱۴} است، چرا که افاده «عموم نفی» نمی‌کند. البته افاده عموم می‌کند، ولی «نفی عموم» با «عموم نفی» فرق دارد؛ و ما پیشتر مدلل ساختیم که این لفظ و تعبیر جز به معنای «نفی عموم» نیست و بیان کردیم که «نفی عموم» موجب ثبوت خصوص است^{۱۵} اما در پاسخ اینکه می‌گویند عایشه، رضی الله عنها به این آیه در نفی رؤیت تمسک جست گوییم: معرفت مفردات لغت از علمای لغت فرا گرفته می‌شود، اما کیفیت استدلال و توسل به ادله تقلیدی نیست. حاصل آنکه دلیل عقلی دلالت دارد که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» افاده نفی عموم می‌کند، و به صریح عقل ثابت است که «نفی عموم» با «عموم نفی» فرق دارد. و اگر آیه دلالت بر «عموم نفی» داشت، مقصود آنان [معتزله] بر آورده می‌گشت و حال که ندارد، سخنشان و استدلالشان ساقط است.

وجه سوم اینکه صیغه جمع، همان طور که حمل بر استغراق (شمول بر همه افراد) می‌شود، بر «معهود سابق» هم حمل می‌گردد، لذا «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» به معنای ابصار معهود در دنیا است که [بشر و چشم بشری] خداوند را ادراک نمی‌کند یا نمی‌بیند. و به موجب این مقدمه گوییم این چشمها و این حذقه‌ها مادام که بر صفات کنونی دنیوی خود

۱۴. جمع قلت، جمعی است که بر سه تا ده دلالت دارد و بر وزن أَفْعَلْ، أَفْعَالٌ، أَفْعَلَةٌ، و فِعْلَةٌ می‌آید. در زمینه این بحث، «ابصار» جمع قلّه و بر وزن افعال است.

۱۵. اینکه فخر رازی می‌گوید «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» نفی عموم دارد نه عموم نفی، به این معناست که هیچ چشمی از چشمهای کنونی بشر و در دنیا، خداوند را نمی‌بیند، نه اینکه خداوند به هیچ چشم یا حاسه یا ادراک کننده دیگری «دیده» نمی‌شود یا در نمی‌آید. اینکه می‌گوید نفی عموم موجب ثبوت خصوص است، یعنی او به هیچ چشمی از این چشمهای امروزی بشری دیده نمی‌شود، ولی فی حد ذاته «دیدنی» و رؤیت پذیر است.

باقی هستند، خداوند را ادراک و دیدار نمی کنند. و چون صفات و احوالشان دگرگون شود، خداوند را ادراک خواهند کرد (خواهند دید).

پس چرا می گوید که با وجود تغییر و تحول هم خداوند را نمی بینند؟
وجه چهارم: اگر هم بپذیریم که ابصار (دیدگان) هرگز خداوند تعالی را نخواهند دید، آنگاه چرا ادراک خداوند تعالی به حاسة ششم که مغایر با حواس موجود باشد - چنانکه ضراربن عمرو قائل بود - ممکن نباشد؟ با این تقدیر، معتزله از تمسک به این آیه طرفی نخواهند بست.

وجه پنجم: گیریم که این آیه معنای عام دارد، ولی باید در نظر داشت که آیات داله بر اثبات رؤیت خداوند تعالی خاص اند، و خاص مقدم بر عام است. و در این صورت، کلام از اینجا به این مبحث منتقل می گردد که آیا این گونه آیات خاصه دلالت بر حصول رؤیت دارند یا نه؟

وجه ششم: به موجب آیه گوئیم، اگر هم بپذیریم که به قول شما «ابصار» (دیدگان) خداوند تعالی را ادراک نمی کنند، به چه دلیل می گوید که «مبصرین» (بینندگان) نیز او را ادراک نمی کنند؟ و این مجموع سؤالها و جوابهای ما بر وجه اول است. اما وجه ثانی این است که پیشتر هم بیان کردیم که اگر رؤیت خداوند تعالی ذاتاً ممتنع بود، در آن صورت نفی رؤیت مدح و ثنایی دربر نداشت. بلکه ستایش خداوند از خود هنگامی درست بود که رؤیت او ذاتاً ممکن بود، سپس خداوند تعالی دیدگان را از دیدارش پوشیده داشته بود. با این بیان، کل کلام و استدلالهای آنان [معتزله] فرو خواهد ریخت. سپس گوئیم غیر ممکن است که «نفی» محض سبب حصول مدح و ثنا باشد. چرا که نفی محض و عدم صرف موجب مدح و ثنا نمی گردد، و علم به این مساله علمی ضروری (بدیهی) است. بلکه چون نفی دلیل بر حصول صفت ثابتهای از صفات مدح و ثنا گردد، گفته می شود که این نفی موجب مدح است. مثالش آنکه «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»، نظر به نفی آن، افاده مدح نمی کند. چه جماد را هم خواب و چرت فرا نمی گیرد. مگر اینکه بگوئیم این نفی در حق باری تعالی دلالت بر این دارد که به همه معلومات و همیشه بدون تبدل و زوال

علم دارد. همچنین «وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ» (او می خوراند و خود نمی خورد) دلالت بر این دارد که او ^{فَاللَّهُ} به نفس و غنی بالذات است. چه [اگر خوردن ظاهری مراد باشد] جماد هم چیزی نمی خورد.

چون این نکته روشن شد گوییم «لاتدرکه الابصار» فقط در یک صورت افاده مدح و ثنا می کند و آن اینکه بر معنای موجودی که مفید مدح و ثنا باشد دلالت نماید. و این همان است که پیشتر هم اشاره کردیم، یعنی اینکه خداوند تعالی قادر است بر پوشاندن (محجوب داشتن) ابصار و بازداشتن آنها از ادراک و رؤیت خود. با این تقریر این سخن (سخنشان) بر آنان حجت خواهد شد، نه برای آنان. و استدلال معتزله به این آیه از کل وجوه ساقط خواهد شد.

بدان که قاضی [عبدالجبار همدانی] در تفسیرش وجوه دیگری که دلالت بر نفی رؤیت دارد یاد کرده، و این وجوه فی الحقیقه از محدوده تمسک به این آیه، و حتی از حوزه علم تفسیر بیرون است، و ژرفکاوی در علم اصول است. اما چون قاضی چنین کاری کرده، گفتار او را نقل می کنیم و به آنها پاسخ می دهیم. و برای یاران خود (اشاعره) وجوهی را که دلالت بر صحت رؤیت دارد یاد می کنیم.

قاضی به وجوه عقلیه ای استناد کرده است از این قرار: ۱) چون ^{عاشه} [= چشم] سالم باشد، و مرئی نیز حاضر باشد و شرایط لازم نیز حاصل گردد - از جمله اینکه نه دیده به دیدنی بسیار نزدیک یا از آن بسیار دور باشد، و حجابی در بین نباشد و مرئی در برابر رائی باشد، یا در حکم برابر، با جمع این شرایط، حصول رؤیت واجب است. چه اگر با حصول این امور جایز باشد که رؤیت حاصل نگردد، جایز است که در پیش چشم و گوش مانیز طبل و شیپورهایی باشد [و به صدا در آمده باشد] و ما آنها را نبینیم و آهنگشان را نشنویم. و این به سفسطه می کشد. سپس گویند، با روشن شدن این مقدمه گوییم انتفاء فاصله بسیار نزدیک و بسیار دور و حجاب و مقابله در حق خداوند ممتنع است. و اگر رؤیت او درست و جایز باشد، تنها مقتضی حصول این رؤیت یکی سلامت حاسه و دیگری وجود

مرئی (خداوند) است و این دو معنی هم اکنون حاصل است. پس اگر خداوند چنان است که رؤیت او صحیح (جایز) است، لزوماً باید در همین زمان رؤیت او حاصل گردد. و چون چنین رؤیتی حاصل نمی گردد، پی می بریم که خداوند نادیدنی (ممتنع الرویه) است.

(۲) حجت دوم او این است که هر آنچه مرئی است، لاجرم یا مقابل؛ است یا در حکم مقابل؛ و خداوند تعالی چنین نیست، پس امتناع رؤیتش محرز است.

(۳) حجت سوم قاضی [عبدالجبار] این است که چگونه اهل بهشت خداوند را می بینند ولی اهل جهنم نمی بینند؟ چه لازم می آید که یا خداوند به آنها نزدیک باشد یا در برابر آنان باشد به نحوی که حال آنان (بهشتیان) در قبال خداوند بر خلاف حال دوزخیان باشد، و این قول ایجاب می کند که خداوند جسم باشد، تا قرب و بعد و حجاب در حقش جایز باشد.

(۴) حجت چهارم قاضی این است که اگر گویند اهل بهشت او را در همه احوال خود، حتی هنگام جماع و غیره می بینند، این قول باطل است. و اگر گویند او را در وقتی می بینند و در وقتی نمی بینند، این هم باطل است، چه لازم می آید که خداوند تعالی یک بار نزدیک و یک بار دور باشد. همچنین از آنجا که رؤیت او بزرگترین لذات است، لازم است که بهشتیان همواره و تا ابد مشتاق این رؤیت باشند. و چون در بعضی اوقات او را نبینند گرفتار اندوه و دلتنگی شوند و این سزاوار صفات و احوال بهشتیان نیست. این مجموعه گفتار او در تفسیرش است باید دانست که این وجوه در غایت ضعف است.

وجه اول: در پاسخ او باید گفت که گیریم رؤیت اجسام و اعراض، هنگام سلامت حاسه (چشم) و حضور مرئی و حصول سایر شرایط، واجب است، در این صورت چرا می گویند که از این شرایط لازم می آید که رؤیت خداوند تعالی هنگام سلامت حاسه و وجود مرئی و صحت رؤیت او واجب باشد؟ مگر نمی دانید که ذات حق تعالی با ذوات دیگر فرق دارد؟ و از

آن است. ۷) تمسک به قول خداوند «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» و تخصیص کفار و محجوب بود خداوند دلالت بر این دارد که مؤمنان از دیدن خداوند محجوب نیستند. ۸) تمسک به قول خداوند «وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ» و تقریر این حجت در تفسیر سوره نجم خواهد آمد. ۹) گرایش و علاقه به معرفت خداوند به کاملترین وجوهش در دلهای پاک سرشته است، و کاملترین طرق معرفت همانا رؤیت است. پس باید که دیدار خداوند مطلوب هر کسی باشد، و چون این نکته ثابت شد، باید با نظر به قول خداوند «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَىٰ أَنْفُسُكُمْ» (فصلت، ۳۱) (= و در بهشت هر آنچه دلتان بخواهد هست) نسبت به حصول آن قطع داشته باشیم. ۱۰) قول خداوند «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا» (کهف، ۱۰۷) (و جنات الفردوس - عالیترین درجات بهشت - روزی یا پیشکش مؤمنان و نیکوکاران است). این آیه دلالت بر این دارد که خداوند تعالیٰ جمیع جنات فردوس را پیشکش مؤمنان قرار داده است. و اکتفا به پیشکش جایز نیست، بلکه می باید که در پی این پیشکش، برای بهشتیان تشریف اعظم که برتر از این پیشکش است حاصل گردد و آن جز رؤیت الهی نیست. ۱۱) حجت یازدهم این قول خداوند است «وَجَوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» و تقریر هر یک از این وجوه در این کتاب در موضع مناسب هر یک خواهد آمد. اما اخبار مربوط به رؤیت بسیار است، از جمله حدیث مشهور: سترون ربکم کما ترون القمر ليلة البدر، لاتضامون فی رؤیته (بزودی پروردگارتان را خواهید دید همچنانکه ماه را در شب چهاردهم می بینید و در رؤیت او ظلم و زحمتی - از این نظر که کسی مانع کسی بشود یا مؤمن مستحق محروم بماند - پیش نخواهد آمد). بدان که این تشبیه در مورد همانند نمودن رؤیت الهی به رؤیت ماه از نظر روشنی و وضوح است، نه تشبیه مرئی [یعنی خداوند به ماه]. همچنین جمهور مسلمانان اتفاق دارند که رسول اکرم (ص) در تفسیر این آیه قرآن «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» فرمود «الحسنی» بهشت است و «زیادة» نظر به وجه الله. همچنین صحابه، رضی الله عنهم، در این

مسأله اختلاف داشتند که آیا نبی اکرم (ص) در شب معراج خداوند را دیده است یا نه. و هیچکدام از آنان دیگری را به جهت این قول (قول به رؤیت) تکفیر نکرد یا به او نسبت بدعت و ضلالت نداد. و این خود دلالت دارد بر اینکه آنان (صحابه) بر این امر اجماع داشتند که دیدن خداوند امتناع عقلی ندارد. این تمامی سخن ما در سمعیات مسأله رؤیت الهی بود.^{۱۶}

کشف الاسرار

و

عُدَّة الابرار

کشف الاسرار و عُدَّة الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، یکی از عظیمترین و قدیمترین تفسیرهای فارسی است که نزدیک به نهصد سال از تألیف آن (۵۲۰ ق) می‌گذرد، و اخیراً چاپ سوم آن با هیأتی آراسته و پیراسته، در ده جلد، مجموعاً در ۶۷۷۸ صفحه، از سوی مؤسسه انتشارات امیرکبیر منتشر گردیده است.

پیش از کشف الاسرار، و همزمان با آن تفاسیر فارسی دیگری هم نوشته شده است. قدیمترین تفسیر مفصل فارسی - یعنی صرف نظر از تفاسیر کوتاه یا ناقص، یا از بین رفته - همانا ترجمه تفسیر طبری است (نوشته محمد بن جریر طبری، فراهم آمده به سال ۳۵۰ تا ۳۶۵ هجری، در هفت مجلد).

تفسیر میبدی که در حوالی سال ۵۲۰ هجری نگارش یافته، از نظر نظم و نسق و شیوه تفسیر نویسی، پیشرفته‌تر از ترجمه تفسیر طبری است. مهارت طبری، هم از آنجا که مورخ است، در قصص و تواریخ است، و کمتر تفسیری از این لحاظ با آن برابری تواند کرد. اما برجسته‌ترین ویژگی کشف الاسرار، عرفانی بودن آن است.

کشف الاسرار مهمترین (هم کاملترین و هم عمیق‌ترین) تفسیر عرفانی فارسی

است. البته باز هم پیش از کشف الاسرار، که خود مبتنی بر تفسیر عرفانی (اکنون از دست رفته) خواجه عبدالله انصاری است، چندین تفسیر عرفانی مهم تألیف شده است از جمله: تفسیر القرآن العظیم اثر سهل تستری (قرن سوم) یا حقائق التفسیر اثر سلمی نیشابوری (متوفای ۴۱۲ ق) و لطائف الاشارات اثر عبدالکریم قشیری (متوفای ۴۶۵ ق) صاحب رساله قشیریة معروف. اما همه این تفاسیر به عربی است.

کشف الاسرار و عدة الابرار مبتنی بر تفسیری است از خواجه عبدالله انصاری، عارف بزرگ قرن پنجم (متوفای ۴۸۱ ق). از این تفسیر فقط نامی در طبقات المفسرین سیوطی آمده است. اما نقاوة معارفش در همین تفسیر میبیدی درج است. میبیدی رابطه اثر خود با اثر خواجه عبدالله را چنین بیان کرده است:

«اما بعد، این بنده کتاب تفسیر قرآن شیخ الاسلام فرید عصر و وحید دهر ابی اسمعیل عبدالله بن محمد بن علی الانصاری (خواجه عبدالله) را - که روانش شاد باد - مطالعه کرده، آن را از نظر لفظ و معنی و تحقیق و ترصیع در حد اعجاز یافتم، جز اینکه در نهایت ایجاز و اختصار بود؛ چندانکه درد جویندگان دانش را دوا، و کام دیده‌وران اندیشنده را روا نمی‌کرد. از همین روی بر آن شدم که به شرح آن ابتدا کنم، و عنان قلم را اندکی بیشتر رها کنم، تا حقائق تفسیر را با لطائف تذکیر فراهم آرم، و کار را بر اهل فن آسان گردانم.

در اوایل سال ۵۲۰ به انجام این آرزو کمر همت بستم، و در تکمیل آن از پای ننشستم، و کتاب را کشف الاسرار و عدة الابرار نام نهادم. امید هست که اسمش با مسما موافق افتد و لفظش با معنا مطابق. توفیق از خداوند است: هو حسبی و نعم الوکیل» (ج ۱، ص ۱، ترجمه از نگارنده).

مرحوم علی اصغر حکمت که این اثر را جمنند را بر مبنا و با مطابقه چندین نسخه خطی کهن و معتبر تصحیح، و چاپ اول آن را در سلسله انتشارات دانشگاه تهران (از سال ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۹) منتشر کرده است، در معرفی سبک و محتویات این تفسیر چنین گوید:

«... خزانه‌ای است آکنده به لثالی و جواهر، مشتمل بر تفسیر قرآن شریف به سبک مفسرین عامه، و محتوی بر قرآات و اختلاف آنها، و شأن

نزول آیات، و بحث در احکام فقهیه، و تأویلات عرفانی به سبک صوفیه عظام که جابجا به اقوالی چند از خواجه انصار مزین است، و از لحاظ تفسیر و تأویل و فقه و خبر و سیر و حدیث و ادب و صرف و نحو و اشتقاق و کلمات صوفیه و مواعظ اخلاقی ایشان و منتخب اشعار بزرگان - بالاخص سنائی غزنوی - و دیگران کتابی است بی نظیر و بدیل ... قطع نظر از جنبه دینی از لحاظ ادبی و همچنین در مباحث عرفانی و تصوف یکی از نوادر زبان فارسی است که مانند گنجی ثمین هزاران فایده علمی و ادبی و لغوی و تاریخی را به پارسی زبانان تقدیم می دارد، و صدها لغات و اصطلاحات رایج در قرن پنجم و ششم هجری - که دوره اوج ادبیات فارسی بوده است - در این گنجینه وجود دارد ...» (مقدمه جلد اول).

باری، دیگر از امتیازات این تفسیر، تدوین عالی و آسان یاب آن است؛ به این شرح که ابتدا آیاتی چند از قرآن می آورد، و سپس در سه بخش یا سه «نوبت» آنرا ترجمه و تفسیر می کند. نوبت اول، ترجمه روان و شیوای آیات است، بدون هیچگونه تفسیر، نوبت دوم تفسیر به سبک عامه مفسران و مفسران عامه.

میبودی در اصول (کلام) اشعری اعتدالی است و اعتنای بسیاری به نقل احادیث و تمسک به آنها، نشان می دهد، و در فروع (فقه) شافعی است. تفسیر نوبت دوم او را می توان نمونه سنجیده ای از تفسیر مأثور (یا تفسیر نقلی، که متکی و مستند به اخبار و احادیث است) شمرد. بحثهای لغوی و شأن نزول آیات و آیات احکام و اختلاف قرآات و نکات نحوی را که در این بخش می آورد. و همواره احادیث تفسیری مناسبی از بزرگان صحابه و تابعین چون ابن عباس، ابن مسعود، مجاهد، مقاتل، سدی، کلبی، عطاء، قتاده، ابی بن کعب، عکرمه، جابر و سعید بن جبیر نقل می کند. گاه فقط متن احادیث را می آورد، گاه ترجمه آنها را نیز همراه می کند، و گاه فقط ترجمه را.

بخش یا نوبت سوم، اختصاص به تفسیر یا تأویل عرفانی دارد که از نظر زیبایی نگرش و شیوایی نگارش کم نظیر است. و در اینجا است که اشعار عرفانی فارسی و عربی، و حکایات و روایات و کلمات قصار دلکشی از بزرگان صوفیه بویژه از جنید، رویم، شبلی، بشر حافی، بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج، و بیش از همه خواجه عبدالله انصاری - که غالباً او را پیر طریقت می نامد نقل می کند.

دیگر از امتیازات کشف الاسرار این است که مؤلفش با آنکه اهل سنت است (چنانکه گفته شد اشعری شافعی است، فی المثل مانند ابو حامد غزالی) ولی تعلق خاطر صمیمانه‌ای به اهل بیت پیامبر و ائمه شیعه دارد. چنانکه اخبار و احادیث بسیاری از علی بن ابی طالب و امام حسن و امام حسین و حضرت سجاد و امام باقر و امام صادق و ثامن الائمه، علیهم السلام، نقل می‌کند. نیز احادیث نبوی معتبری در مناقب حضرت علی (ع). در این باره توجه خوانندگان گرامی را به مقاله جامع آقای دکتر محمد مهدی رکنی یزدی، تحت عنوان «جلوه‌های تشیع در تفسیر کشف الاسرار»، که در عین حال نقدی بر تفسیر کشف الاسرار هم هست، معطوف می‌دارم (که در یادنامه علامه امینی به اهتمام دکتر سید جعفر شهیدی و محمد رضا حکیمی - تهران، شرکت انتشار، ۱۳۵۲، صفحات ۱۶۳ - ۲۳۰ به چاپ رسیده است).

در پایان به عنوان نمونه‌ای از نگرش و نگارش میبیدی، روایت نفزی از جلد

دوم کشف الاسرار نقل می‌شود:

و در تحقیق فراست اولیا روایت کنند که امیرالمومنین علی (ع) روزی قدم در رکاب مرکب می‌کرد تا به غزاة شود، مردی منجم بیامد، و رکاب او گرفت، گفت: یا علی! امروز بحکم نجوم در طالع تو نگاه کردم و ترا روی رفتن نیست، که ترا نصرت نخواهد بود. علی (ع) گوید: دور، ای مرد از بر مرکب من. حیدر کرار بدان قدم در رکاب کرده است تا چون توئی رکاب او گیرد و باز گرداند؟ دور باش از بر من که اندیشه سینه من کم از آن اثر نکند که خورشید در فلک.

اگر فلک را از بهر کاری در گردش آورده‌اند، ما را نیز از بهر کاری در روش آورده‌اند کسی که دقیقت (دقیقه: اصطلاح نجومی) او حقیقت بود و ثوانی (جمع ثانیه: اصطلاح نجومی) او سبع مثانی (یعنی هفتگانه مکرر: و مراد از آن در اصطلاح علوم قرآنی یا هفت آیه سوره فاتحه است که در نماز تکرار می‌شود، یا هفت سوره بلند اول قرآن، بعد از سوره فاتحه) بود، و اصطربلاب او دل او بود، اندیشه وی کم (کمتر) از رای تو بود؟ من بدین حرب خواهم شد، و جز امروز حرب نخواهم کرد، که مرا بفراست باطن معلوم شده است که از این لشکر دشمن من، نه (۹) کشته

شود. والله که ده (۱۰) نبود. و از لشکر دشمن نه (۹) بجهند. والله که ده
نجهند.

چون حیدر کرار به حرب بیرون شد، عزیزی پیش رفت کشته شد،
دیگری و دیگری، تا عدد نه تمام شد. آنگه درآمدند گرد لشکر متمردان.
همه را کشتند؛ مگر نه تن که از سر تیغ حیدر بجستند... تا ترا معلوم
گردد که تأثیر دل بنده مؤمن بیش از تأثیر فلک است در آسمان. آنچه در
آسمان و زمین یابی، در خودیابی، و آنچه در بهشت و دوزخ یابی در خود
یابی، و آنچه در خود یابی، نه در آسمان یابی و نه در زمین، نه در بهشت و
نه در دوزخ. (جلد دوم، صفحات ۷۵۸ - ۷۵۹).

ترجمه اتقان سیوطی

جلال الدین ابوالفضل عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی (۸۴۹ - ۹۱۱ ق) از بزرگترین علمای جامع علوم نقلی، بویژه قرآن شناسی و حدیث است که اجدادش ایرانی بوده‌اند و خودش مصری است (اهل اسیوط = سیوط). او به کثرت و تنوع تألیف معروف است. آثار او را در رشته‌های گوناگون، از رساله‌های کوچک چند صفحه‌ای گرفته تا کتابهای چند جلدی بالغ بر ۵۶۰ اثر شمرده‌اند. زندگینامه‌نویسان از او به عنوان «امام» و «حافظ» یاد می‌کنند. وی در زندگینامه خود نوشت کوتاهش تصریح دارد که قبل از هشت سالگی قرآن مجید را از حفظ کرده بوده است. در حدیث و حفظ و حمل و روایت و درایت آن نیز ید طولی داشته است و دو اثر معروف او الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر و الجامع الکبیر [= جمع الجوامع] از عمده‌ترین مجموعه‌های حدیث در میان آثار طبقه متأخر از محدثان است. همچنین تدریب الراوی او از آثار مهم حدیث شناسی است. اهم و اشهر تألیفات او در زمینه علوم قرآنی یا قرآن شناسی از این قرار است:

دُر المنثور فی التفسیر بالمأثور؛ بخشی از تفسیر الجلالین؛ مجمع البحرین و مطلع البدرین؛ طبقات المفسرین؛ التحبیر فی علوم التفسیر؛ معترک الأقران فی اعجاز القرآن؛ الاکلیل فی استنباط التنزیل؛ ترجمان القرآن؛ لباب النقول فی

اسباب النزول؛ متشابه القرآن؛ المذهب فی ما وقع فی القرآن من المعرب؛
مفحمات الاقران فی مبهمات القرآن؛ حاشیة علی [تفسیر] البیضاوی؛ مجاز الفرسان
الی مجاز القرآن؛ مرصد الاطالع فی تناسب المقاطع و المطالع؛ تناسق الدرر فی
تناسب السور؛ مفاتح الغیب فی التفسیر؛ الالفیة فی القراءات العشر و مهمتر از همه
همین الاتقان فی علوم القرآن.

احمد شلبی در مقاله ای تحت عنوان «پژوهشهای قرآن شناختی سیوطی» بر آن
است که سیوطی بسیاری از رسائل و کتابهایی را که در زمینه علوم قرآنی داشته، از جمله
خلاصه یا تمامی کتاب مفحمات الاقران و معترک الاقران را در اثر بزرگ خود الاتقان
گردد آورده است.^۱

اغلب قرآن شناسان قدیم و جدید برآنند که الاتقان فی علوم القرآن جامعترین
کتاب و بلکه دایرة المعارف علوم قرآنی در سراسر تاریخ اسلام است. مراد از «علوم
قرآنی»، قرآن شناسی یا رشته های تحقیقی گوناگون مربوط به قرآن مجید است از جمله:
(۱) تاریخ قرآن (شامل بحث و تحقیق در وحی و نزول قرآن، کتابت و جمع و تدوین
آن، شناخت مکی و مدنی و نظایر آن)، (۲) تجوید و اعراب قرآن، (۳) علم قراءت، (۴)
شان نزول یا اسباب النزول و شناخت مبهمات قرآن، (۵) ناسخ و منسوخ، (۶) اعجاز قرآن
(بویژه پژوهش در جنبه های بلاغی و ادبی قرآن مجید)، (۷) تفسیر، (۸) آیات الاحکام یا
فقه القرآن که آمیخته ای از فقه و اصول و تفسیر است، (۹) محکّمات و متشابهات (که
شامل بحثهای کلامی - عرفانی نیز می گردد)، (۱۰) قصص قرآن (از جمله شامل بحث در
اسرائیلیات).

تا پیش از عصر سیوطی تألیفاتی که، قطع نظر از جامعیت و دامنه اشتمال، کما
بیش شبیه یا هم موضوع با اتقان باشد تدوین شده بود که سیوطی خود به اسامی
مهمترین آنها تصریح دارد: فنون الافنان فی علوم القرآن (تألیف ابن جوزی)، جمال
القراء (تألیف سخاوی)، المرشد الوجیز فی علوم تتعلق بالقرآن العزیز (تألیف
ابوشامه)، البرهان فی مشکلات القرآن (اثر عزیز بن عبدالملک معروف به شیدله).

۱. نگاه کنید به: «السیوطی و الدراسات القرآنیة» نوشته احمد شلبی، در جشن نامه ای تحت
عنوان: جلال الدین السیوطی، بحوث القیت فی الندوة التي اقامها المجلس الاعلی لرعاية الفنون و
الاداب و العلوم الاجتماعية، ۶ - ۱۰ مارس ۱۹۷۶ (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
۱۹۷۶) ص ۲۲۷.

سپس در قرن نهم آثار جامع تری تألیف می گردد. سیوطی به چند اثر که استادان یا همقرنان او تألیف کرده اند اشاره دارد؛ از جمله به کتابی در علوم تفسیر (بدون نام) از ابوعبدالله محیی الدین کافجی استاد سیوطی، و جامعتر از آن مواقع العلوم فی مواقع- النجوم، از جلال الدین بلقینی، استاد دیگرش، سپس البرهان فی علوم القرآن اثر بدر- الدین محمد بن عبدالله زرکشی (۷۴۵ - ۷۹۴ ق) که یکی از منابع اساسی سیوطی در تألیف اتقان است و ابواب و تبویب اتقان و نیز موضوعات آن به میزان قابل توجهی مقتبس از آن است.

از طرف دیگر، سیوطی تفسیری به نام التحبیر داشته که در مقدمه آن بسیاری از این مباحث را آورده بوده، سپس این مباحث یعنی این مقدمه را تنقیح می کند و سامان بهتری به آن می دهد و احتمال دارد که متن یعنی تفسیر را هم گسترش داده باشد. باری تفسیر جدیدش را مجمع البحرین و مطلع البدرین می نامد. معلوم نیست که این دو تفسیر به اتمام رسیده یا تفسیر بر همه قرآن مجید باشد، این قدر هست که از رهگذر مقدمه نویسی بر آنها این دایرة المعارف عظیم پدید می آید که یاد آور مقدمه معروف ابن خلدون است که آن هم اهمیتش بر ذی المقدمه (یعنی تاریخ العبر) می چربد.

بعضی از مباحث یا فصول هشتاد گانه اتقان که هر یک از آنها «نوع» نام دارد از این قرار است: شناخت آیات مکی و مدنی، شناخت آیات حضری و سفری، نخستین قسمتی که از قرآن نازل شد، شناخت آخرین آیه، شناخت سبب نزول، در جمع و ترتیب قرآن، در آداب تلاوت قرآن، آنچه در قرآن به غیر لغت عرب است، در شناخت ادواتی که مفسر به آنها نیاز دارد، در شناخت اعراب قرآن، در قواعد مهمی که مفسر به شناخت آنها نیازمند است، در شناخت محکم و متشابه، در عام و خاص، مقدم و مؤخر، مجمل و مبین، مطلق و مقید، مفهوم و منطوق و حقیقت و مجاز و تشبیه و استعاره های قرآن، در فواصل آیات، در سرآغاز سوره ها، در مناسبت آیات و سوره ها، در اعجاز قرآن، در امثال قرآن، در سوگندهای قرآن، در جدل قرآن، در مبهمات، در فضایل، در بیان فاضل و افضل قرآن، در رسم الخط و آداب نوشتن آن، در شناخت تفسیر و تأویل و بیان فضیلت و نیاز به آن، در شناخت شروط مفسر و آداب تفسیر، در غرایب تفسیر، و در طبقات مفسرین.

محمد ابوالفضل ابراهیم، مصحح متن اصلی عربی اتقان در معرفی شیوه نگارش

سیوطی چنین می نویسد:

ابتدا موضوعی را بیان می کند و مشهورترین کسانی را که درباره آن موضوع کتاب تألیف کرده اند نام می برد، آن گاه فایده دانستن آن موضوع و اهمیت و نقش آن را در شناخت و تفسیر معانی قرآن بیان می نماید، سپس مسائل و فروع و نکاتش را بازگو می کند. در بیان تمام این مطالب به قرآن و حدیث یا اقوال دانشمندان فن استشهاد می نماید، و گاهی قسمتهایی از کتابهایی که درباره آن موضوع هست به طور کامل یا خلاصه شده نقل می کند و در موارد بسیاری در پایان فصل رأی خودش را نیز می نگارد.^۲

اتقان تا کنون بارها در هند و مصر و گویا یک بار هم در اروپا به طبع رسیده است و غالب این طبعها نامصحح و مغلوط است. طبعی که مبنای ترجمه فارسی قرار گرفته تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم است. نسخه ای که اساس این طبع و تصحیح قرار گرفته محفوظ در کتابخانه آصفیه حیدر آباد هند است، که جرامود [در متن عربی: جرامرد] ناصری حنفی، شاگرد ممتاز و راوی کتابهای سیوطی در سال ۸۸۳ ق^۳ آن را نگاشته و بر سیوطی خوانده و از او اجازه روایت گرفته است. مصحح بعضی از کتابها و اعلام را معرفی کرده است و فهرست موضوعات و اعلام دقیقی ترتیب داده.^۳

مترجم فارسی، حجة الاسلام سید مهدی حائری قزوینی ترجمه روان و یکدست و شیوا و شایسته ای از این اثر ارجمند به دست داده و تمامی اشعار متن را - که فراوان هم هست - ابتدا به نص عربی نقل و سپس به فارسی ترجمه کرده است و هر جا که لازم بوده پانویسهای توضیحی نوشته است. سعیش مشکور باد. چاپ و صحافی ترجمه فارسی حاکی از حسن سلیقه ناشر، و از چاپهای مختلف متن اصلی پاکیزه تر است.

۲. پیشگفتار محمد ابوالفضل ابراهیم، ص ۲۴ ترجمه فارسی.

۳. این تاریخ در ترجمه فارسی ۷۳۳ و در متن عربی ۸۳۳ آمده که هر دو، با توجه به تاریخ تولد سیوطی، یعنی ۸۴۹ ق، نادرست است. درست آن چنانکه در ذیل همین بخش از کتاب آمده و نقل کردیم ۸۸۳ ق است. برای تدقیق بیشتر نگاه کنید به صفحه ۱۲ جلد اول متن اصلی، و صفحه ۲۶ جلد اول ترجمه فارسی.

دائرة الفرائد در فرهنگ قرآن

دائرة الفرائد فرهنگ دائرة المعارف گونه عظیمی است که به همت دکتر محمد باقر محقق - که تا کنون چندین اثر عالمانه از جمله حقوق مدنی زوجین از نظر قرآن، و نمونه بیانات در شأن نزول آیات از ایشان انتشار یافته - تدوین و سه مجلد آن جمعاً در نزدیک به ۲۰۰۰ صفحه (از کلمه «اب» تا کلمه «بین») همراه با بحث تفصیلی بی سابقه‌ای راجع به اسماء و صفات خداوند در قرآن بیرون آمده، و چاپ و نشر باقی مجلدات آن ادامه دارد.

در این معرفی و بررسی کوتاه، به نقد و نظر درباره صورت این فرهنگ دایرة-المعارف گونه که نه «انسیکلوپدی» بلکه «سیکلوپدی» («دایرةالمعارف») تک موضوعی (مفردات و اعلام قرآن و تا حدودی علوم قرآنی است می‌پردازیم نه به ماده و محتویات آن - مگر در یک مورد که آنهم بحث در موضوع اسماء الله است.

دائرة الفرائد از نظر عمق تحقیق و منابع و مستندات استوار است، ولی یک اشکال عمده در روش تحقیق و تدوین آن دیده می‌شود که ذیلاً به گوشه‌ای از آن اشاره خواهیم کرد. هدف صمیمانه نگارنده این سطور، به عنوان یکی از دوستداران فرهنگ و معارف قرآنی، از نوشتن این یادداشت این است که نکاتی را یاد آور شود که ان شاء الله

در طبع نهائی و منقحی که از این اثر عظیم به عمل می آید، به کار آید. طبع فعلی، هر چند از نظر صحافی خوب است، از نظر حروفچینی و چاپ ضعیف است (چاپ از روی تایپ به عمل آمده که کیفیت آن حتی در حد چاپهای تایپی «آی. بی. ام» معروف نیست). و این شاید نشانه آن باشد که این چاپ، چاپ نهائی این اثر نیست.

این طور که از حجم این سه جلد بر می آید، قاعدتاً کل کتاب بالغ بر پانزده الی بیست مجلد خواهد شد. نکاتی که در این بررسی طرح می شود، در مجموع در جهت کاستن حجم اضافی آن و پیراستن آن از بعضی زوائد است که ان شاء الله باعث افزایش کارائی و فایده این فرهنگ عظیم خواهد شد. به تعبیری صریحتر به نظر بنده می توان این فرهنگ را، بدون کاهش اساسی در اطلاعات آن، یا اطلاعات اساسی آن، در یک چهارم حجم فعلی از نو تدوین کرد. اینک اشاره ای به چند مقاله بلند از این دایرة المعارف:

- مقاله «اتی» حجم بسیار گزافی دارد: ۷۸ صفحه. و علت این حجم فوق العاده جز این نیست که تمامی مشتقات تکراری آن، که احتمالاً برابر با فهرستی که در ابتدای مقاله داده شده، پانصد و پنجاه فقره در هفتاد و دو سوره قرآن است، با شرح و معنی فارسی یاد شده است. حال آنکه طبق سنت فرهنگ نویسی و فرهنگ نویسان حق بود اصناف معانی یا به اصطلاح وجوه و نظایر آن را یاد می کردند که حداکثر بیش از سه چهارم صفحه جا نمی گرفت.

- مقاله «اجر» هم که ۲۶ صفحه است، بر همین شیوه تدوین یافته و محصل آن را می توان در دو سه صفحه به دست داد.

- مقاله «اخذ» هم که ۴۵ صفحه است همینطور.

- مقاله «اخر» هم که ۴۸ صفحه است همینطور.

- مقاله «ارض» هم که ۴۰ صفحه است همینطور.

- مقاله «الله» یک بحث دو سه صفحه ای دارد، سپس موارد نحوی آن ذکر

شده: «از تعداد [۲۸۱۲ بار] کلمه الله که مذکور گردیده، ۹۸۰ عدد آن مرفوع با حالات مختلف است بدین شرح: ۵۳۹ عدد آن به حالت فاعل بوده، ۳۳۶ عدد آن به حالت مبتدا، ۵۴ عدد آن به حالت اسم کان از افعال ناقصه و ۱۴ عدد آن به حالت خبر مبتدا و ...» (ص ۶۵۳). سپس در حدود ۷۵ صفحه جدولهای ساده ای که دارای عدد و

دائرة الفرائد در فرهنگ قرآن — نام سوره و شماره آیه است آمده که تفصیلاً نشان میدهد که آن ۳۳۶ مرتبه‌ای که الله به صورت مبتدا آمده کجا و در کدام سوره و آیه است.

به نظر نگارنده این سطور، اولاً آن شرحی که درباره الله آمده بود (کمتر از ۳ صفحه) با توجه به اهمیت اسم جلاله و فرهنگی که به بار آورده کم است، و این ۷۵ صفحه جدول ساده با آن تناسب ندارد. و از عدم تناسب گذشته، فایده‌ای برای این جداول متصور نیست. فرض می‌کنیم دانستن اینکه در قرآن کریم ۵۳۹ بار اسم جلاله به صورت فاعل آمده، در حد یک اطلاع خوب باشد. اما بیان مکرر و تفصیلی همین مطلب با ۱۶ صفحه جدول، مبنا یا مفتاح چه تحقیقی قرار می‌گیرد؟

این کار توانفرسا که بی شک زحمت زیادی برای آن صرف شده در مورد اغلب مدخلهای دائرة الفرائد به کار رفته، و تا کنون در فرهنگ نویسی و تحقیقات لغوی، اعم از قرآنی و غیر قرآنی، سابقه ندارد. چرا که محل نیاز و رجوع کسی نبوده است. ولی در عوض در مقاله ال ی و در کلمه «ایلا» بحث فقهی مبسوط و محققانه‌ای راجع به ایلاء آمده است که فایده بخش و پر اطلاع است و نظیر آن در فرهنگهای دیگر نیست. اصولاً نقطه قوت این دایرة المعارف، بحثهای فقهی آن است، که گاه همراه با جدولهای دقیق برای مراتب ارث است.

مقاله «امر» هم خیلی مفصل است (در حدود پنجاه صفحه) و وجوه و مترادفاتی که برای امر شمرده می‌شود، غالباً از فحوای جمله یا از کلمات قبل و بعد بر می‌آید، نه اینکه آن معنا در کلمه امر وجود داشته باشد، مؤلف محترم ۱۷ معنی متفاوت (که هر یک خود به همین معنی یا مورد دیگر تقسیم می‌شود) برای کلمه امر شمرده. دامغانی هم در الوجوه والنظائر ۱۶ معنی برای امر شمرده ولی سرا پا در دو سه صفحه و در کمال ایجاز و روشنی.

- مقاله «ام» با آنکه مفصل است سرشار از اطلاع است، از جمله بخشی که بحث

فقهی راجع به مراتب ارث مادر است.

- مقاله ایمان هم خیلی مفصل است و بعضی بخشهای آن صریحاً اضافی است. از

جمله بحث شش هفت صفحه‌ای راجع به ویژگیهای کسانی که ایمان نیاورده‌اند، یعنی کافران، فاسقان، یهودیان، مشرکان، گمراهان، مجرمان، مفتریان، و غیره. حال آنکه بدیهی است بحث کافران در کلمه کفر و کافر خواهد آمد و بحث فاسقان در کلمه فسق

و فاسق و به همین ترتیب. دیگر آنکه ذکر دو تن از خلفای عباسی یعنی امین و مأمون، تحت عنوان اعلام مربوط به این مقاله (جمعاً سه صفحه) چه سودی یا چه الزامی دارد؟ در عوض سخنی دربارهٔ اینکه امین لقب پیامبر اسلام (ص) بوده به میان نیامده است. و به این بحث مفصل ۷۰ صفحه‌ای، در حدود سی صفحه جدول هم اضافه شده است، جدولی که فی المثل همه «آمنوا» ها و «یا ایها الذین آمنوا» های قرآن را نشان می‌دهد، و این کاری است که المعجم المفهرس - که دستیاب همه هم هست - باسانی انجام می‌دهد.

- مقاله «امه» (کنیز) خوب مقاله‌ای است و احکام فقهی زناشوئی با آنان یاد شده است. ولی در ذیل آن، بی آنکه معلوم باشد «امه» با «امیه» چه نسبتی دارد، اصل و نسب و اسامی و شرح احوال چهارده تن از بنی امیه درج شده است (۹ صفحه). این همه مطلب بی ارتباط دربارهٔ بنی امیه که ذکر از آنان در قرآن نشده چه لزومی دارد؟ و اگر کسانی بگویند شجرهٔ ملعونه که در قرآن یاد شده (اسراء، ۶۰) اشاره به بنی امیه دارد، در پاسخ باید گفت اولاً همین یک مطلب فایده بخش را مؤلف محترم در فرهنگ مفصل خود ذکر نکرده‌اند، ثانیاً فقط ذکر همین یک مطلب و اشاره کوتاهی به بنی امیه کافی بود.

- مقاله اهل (اهل کتاب، اهل بیت و غیره) جامع و خوش تدوین است.

- مقاله آیه / آیات هم خوب است الا اینکه ۱۹ صفحه جدولهای مربوط به آن بی فایده است.

- مقاله ۲۰ صفحه‌ای «بعض» را که کمتر از نصف آن جدول است، می‌توان در یک دو صفحه باز نویسی کرد بطوری که هیچ نکته مهمی از قلم نیفتد.

- در ذیل مقاله باب حدیث «انا مدینه العلم و علی بابها» آمده است که بی-مناسبت نیست، ولی در موارد مشابه متعرض اخبار و احادیث نشده‌اند. اما شرح حال ابن بابویه (پدر) و ابن بابویه (پسر) در اینجا بی‌مناسبت می‌نماید.

- مقاله بین (بینه، بینک، بینهم و غیره) بسیار مفصل و در حدود ۱۹ صفحه است که به راحتی می‌توان به کمتر از یک صفحه تقلیلش داد. برای شناساندن این کلمه و حالات مختلف آن، نیازی به آن نیست که تمام آیاتی که این کلمه در آنها به کار رفته مفصلاً همراه با ترجمه و شرح فارسی بیاید. همچنین بحث فقهی راجع به حرمت «جمع بین اختین»، درست تر آن است که در ذیل کلمه «اخت» یا نکاح، یا جمع بیاید، نه

زیر کلمه «بین» که هیچکس حدس نمی زند و ردش را نمی گیرد .
 باری راجع به «هو» و «هی» هم با این روش می توان دویست صفحه بحث کرد ،
 ولی آن دویست صفحه به اندازه یک صفحه افاده مرام می کند و بقیه اش راه دادن به معجم
 المفهرس است در فرهنگ لغات قرآن.

- در پایان جلد ۳ (ب) بحثی راجع به اسماء الله آمده است. بخشی از این بحث
 مانند سایر بحثهایی که در مورد اسماء و صفات الهی در کتب کلامی یا تفسیر آمده
 است. اما آنچه غریب است، اسامی جدیدی است که مؤلف با توجه به افعیل الهی در
 قرآن، به نظر خود استنباط کرده. نگارنده این سطور صلاحیت علمی برای قضاوت در این
 باب ندارد اما تصور نمی کند تعداد اسماء یا صفات الهی برابر با تعداد افعال الهی یعنی
 افعالی که در قرآن یاد شده، باشد.

مثلاً نمی توان از فاذاقها الله لباس الجوع (نحل، ۱۱۲) المذیق (= چشاننده) را
 بیرون کشید و اسم الهی نامید. یا از لعنهم الله (بقره، ۸۸، نساء ۴۶ و چند آیه دیگر)
 اللاعن ساخت یا از غضب الله علیهم (فتح، ۶ و آیات دیگر) الغاضب ساخت یا از الله
 یستهزی بهم (بقره، ۱۵) المستهزی ساخت، یا از یعذبه الله، و یعذبهم الله، که در آیات
 عدیده آمده، المعذب ساخت، یا از وانه هو الذی اضحک و ابکی (نجم، ۴۳) المضحک
 و المبکی ساخت. علی الاصول ترک این کار - حتی اگر صریحاً هم در قرآن، و از
 ناحیه شارع نهی نشده باشد - اولیتر است. ولی مؤلف محترم دائرة الفرائد به این کار
 پرداخته اند و فی المثل از بارکنافیه و بارکنا علیه، المبارک، و از تبارک الذی، یا
 تبارک الله، المتبارک بیرون کشیده اند، بطوریکه برای فقط این بخش (ب) بیست و یک
 اسم جدید، که در کتب کلام و تفسیر فریقین سابقه ندارد، از قبیل بالی و مبالی
 (آزماینده) مباء (جای دهنده)، باطش (خشم آور)، مبطل، مبکی (گریاننده) و نظایر آن
 بر ساخته اند. حتی اگر توقیفی بودن اسماء الله را قبول نداشته باشیم (و بعضی از محققین
 قدیم و جدید قبول ندارند) باز هم تصور نمیکنم جوازی برای اینکه از هر فعل منسوب به
 خداوند یک اسم بسازیم، داشته باشیم.

باری، چنانکه گفته شد، جز در این یک مسأله، باقی مسائلی که در این بررسی
 کوتاه مطرح ساختیم، مربوط به ساخت و صورت و از آن میان هم غالباً مربوط به حجم
 دائرة الفرائد است، و قطع نظر از این یک مسأله، احاطه مؤلف به کلیه مواد و شعب کار

تحقیقی خود، از یکایک مدخلها و مقال‌های دائرة الفرائد بر می‌آید، و بیشک چنین فرهنگی محل نیاز همه قرآن پژوهان است.

جمع و تدوین قرآن

Burton John, The Collection of the Qurʾān. (Cambridge, Cambridge University Press, 1979) 273 p.

جمع و تدوین قرآن، تألیف جان برتون، کتابی است در تاریخ قرآن که اختصاصاً فقط به یک موضوع از تاریخ قرآن یعنی فقط جمع و تدوین آن می‌پردازد. کتاب دارای ۱۰ فصل است بدین قرار:

۱. مقدمه؛ ۲. قرآن و علم اصول فقه؛ ۳. علم نسخ (نسخ حکم و تلاوت - نسخ حکم بدون نسخ تلاوت)؛ ۴. زمینه پیدایش وجه سوم از نسخ (نسخ تلاوت بدون نسخ حکم)؛ ۵. مصحف، گردآوری ناکامل قرآن؛ ۶. نخستین جمع؛ ۷. جمع عثمان؛ ۸. بازنگری جمعهای مختلف قرآن؛ ۹. اسناد قرآن؛ ۱۰. استنباطهای کلی.
- کتابی است ظاهراً علمی و عینی و باطناً نغمه تازه - و در عین حال کهنه‌ای - ساز می‌کند. یک وقت بود که مستشرقان و اسلام‌شناسان، قرآن را کتابی فرآورده خود پیامبر اسلام می‌شمردند و آنرا و - نیز هیچ کتاب مقدس دیگری را هم - وحی و تنزیل الهی نمی‌دانستند. رفته رفته این رسم برافتاد و یکی از پیشتازترین و سختکوش‌ترین سیره‌شناسان و قرآن‌شناسان معاصر اروپا، مونتگمری وات، اعلام کرد که اخلاق و ادب

تحقیق ایجاب می کند که ما (محققان غیر مسلمان اروپائی) قرآن را مانند خود مسلمانان وحی نامه بینگاریم و در این مسأله اجماعی و اعتقادی چون و چرا نکنیم.

اینک می بینیم آقای برتون هم ظاهراً به این پیشنهاد کردن نهاده ولی باطناً می خواهد مأموریت ناتمام نولد که و گلدزیهر را در نا کامل جلوه دادن قرآن به اتمام برساند. منابع و روش کارش هم ظاهر الصلاح است از صحاح سته تا تفسیر طبری و تفسیر تبیان طوسی و اتقان سیوطی جزو منابع اوست ولی منابع اصلی اش کارهای گلدزیهر و نولد که و جفری است.

باری هدفی که تعصب نهانی و عینی نمائی ظاهری دنبال می کند، اثبات تحریف (نقصان و تغییر) آیاتی از قرآن است. حال که دیگر انکار جنبه قدسی وحی و تنزیل و انتساب قرآن به پیغامبر اسلام (ص) از مد افتاده است، ناچار از راه دیگری وارد می شود و به خیال خود بحثهای اصول فقهی راه می اندازد و می کوشد آرزوی طرفگیرانه غیر علمی خود را یک رأی بیطرفانه علمی جلوه دهد که یعنی خود به خود از دل تحقیقات بر می آید. یک نمونه از احکام ادعائی مؤلف این است:

«در واقع احادیث مربوط به جمع قرآن، آنطور که نولد که و شوالی می پنداشتند ضد و نقیض نیست. اینها یک هماهنگی کامل دارند، چه برجسته ترین و بارزترین خصیصه همه کندوکاوهای راجع به جمع و تدوین نسخه ها و مصاحف (قرآن) همانا یک امر است و آن کنار گذاردن آگاهانه و عمدی شخص پیامبر است» (ص ۲۳۱)

یعنی دخالت ندادن ایشان در کار جمع و تدوین قرآن!!

در حالیکه خود مؤلف به این حقیقت ساده و روشن در جای دیگر اذعان و اشاره کرده است که چون تا آخرین سالهای حیات پیامبر اسلام، باب وحی گشوده بود، امکان جمع و تدوین قرآن نبود و رسول اکرم به این کار مجاز نبود. و اگر قرآن در عهد حیات پیامبر (ص) تدوین نهائی نیافت به همین جهت بود. نه اینکه مسامحه ای از سوی ایشان یا توطئه ای از سوی اصحاب باشد. چنانکه از منابع اصیل قرآن شناسی بر می آید - و اینک مجال نقل آنها نیست - حضرت پیامبر اولاً بر کتابت و حفظ وحی و سپس در تعیین محل سوره ها و آیه ها (گاه از طریق ارشاد وحی) مواظبت تمام داشت و قرآن در عهد حیات ایشان تدوین کمابیش کامل ولی غیر نهائی یافته بود. اگر مصاحفی در دست بوده که فرضاً تدوین یعنی توالی آنها طبق تاریخ نزول بوده، این ترتیب ناشی از سلیقه

جمع و تدوین قرآن —————
 شخصی افرادی از صحابه، و از نظر مقدار و تنوع در اقلیت بوده است و سپس تدوین نهائی ابوبکر، عمر و عثمان که در رعایت نظر و اشارات رسول اکرم نهایت دقت و سختگیری را مبذول داشته بوده، بعنوان تدوین رسمی و نهائی پذیرفته شده.

جان برتون در جای دیگر یک حکم مضحک و من عندی دیگر صادر می کند :
 «محمد در جنب مشغله و مسؤولیتهای چند گانه و رتق و فتق امور، خودش نیز همیشه نمی توانست عبارات دقیق بعضی از آیات وحی شده را به یاد آورد. از همین طریق است که بعضی از صحابه روایتهای کمابیش مختلف خود را از آیات قرآن به دست می آورده اند، هر چند که مستقیماً از خود پیامبر نقل می کردند، (ص ۲۳۶). در اینجا، حتی از همان ارجاعات ظاهر الصلاح و عالم نمایانه خبری نیست. این حکم بی پایه، نتیجه ای نیست که از هیچگونه مقدمه و مقدمات علمی یا عینی مستند و محققانه متولد شده باشد. فقط بیان آرزوی خام و ناکام مؤلف است.

در ساده دلی و بیراهی مؤلف همین بس که با تکیه بر مثنی احادیث ضعیف و واحد، و آراء شکسته بسته اصول فقهی می خواهد به جنگ یک امر محقق الوقوع تاریخی یعنی تواتر بی نظیر قرآن - که در سراسر تاریخ کمتر کتاب و کتاب مقدسی از چنین تدوین مطمئنی برخوردار است - برود.

ترجمه انگلیسی تفسیر طبری

محمد بن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ ق) از ائمه علوم نقلی (تاریخ، تفسیر، علم قرائت، حدیث، فقه، عربیت و ادبیت) در قرن سوم هجری است. قدمت عهد طبری وقتی بهتر معلوم می شود که توجه کنیم او معاصر سه تن از امامان شیعه علیهم السلام است. یعنی امام دهم (متوفی ۲۵۴ ق)، امام یازدهم (متوفی ۲۶۰ ق) و امام دوازدهم (متولد به سال ۲۵۵ ق). همچنین معاصر احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ ق) مؤسس مذهب حنبلی، و همعصر دو تن از بزرگترین محدثان اهل سنت یعنی بخاری (متوفی ۲۵۶ ق) و مسلم (متوفی ۲۶۱ ق) است. آری یازده قرن تمام از درگذشت طبری که از بزرگترین مفاخر اسلام و ایران است می گذرد. به عبارت دقیقتر دو سال دیگر، یعنی سال ۴۱۰ ق، درست یک هزار و یکصدمین سالگرد وفات طبری (۳۱۰ ق) است.

و همین جا توجه مراکز فرهنگی ایران و جهان اسلام را به لزوم تدارک مراسمی برای بزرگداشت او و اعتنا به تجدید طبع آثار او و تصحیح و نشر آثار چاپ نشده او و تحریر زندگینامه علمی او، و کوششهای مشابه دیگر جلب می کنیم. طبری با این همه جلالت قدر و علو مرتبه علمی گویی در میان هموطنان خود مهجور مانده است و جز رساله

کوچکی که سی سال پیش درباره او نوشته اند، اثر دیگری درباره او به فارسی نداریم^۱ و اگر امروزه دانش پژوهی هوس تهیه یک دوره تاریخ و تفسیر طبری به سرش بزند، غالب این است که به آسانی به آرزوی خود نخواهد رسید.

طبری در عالم اسلام ابوالمورخین و ابوالمفسرین است. تاریخ او ام التواریخ و تفسیر او ام التفاسیر است. بزرگترین مورخان و مفسران پس از او از این دو اثر گرانقدر بهره‌ها برده اند. ابوجعفر محمد بن جریر طبری در سال ۲۲۴ یا اوایل ۲۲۵ هجری در آمل طبرستان به دنیا آمد. در هفت سالگی قرآن مجید را از حفظ داشت. در هشت سالگی گاه امامت جماعت می‌کرد و در ۹ سالگی شروع به استماع و جمع احادیث کرد. در طلب علم به ری و شام و عراق و مصر رفت. فقط دوبار از زادگاهش آمل دیدار کرد. بیشتر عمرش را در بغداد گذراند و هم در آنجا به سال ۳۱۰ هجری درگذشت.

آثار او جز تاریخ و تفسیر، در زمینه علم قرائت و فقه است. او در ابتدا به مذهب شافعی گرایش داشت و از مذهب ابن حنبل روی گردان بود و سرانجام مذهب فقهی خاصی بنیان نهاد که به جریریه مشهور بود ولی بیش از دو سه نسل، و جز در حوزه‌ای محدود رواجی نیافت و قرن‌هاست که به فراموشی سپرده شده است. از آنجا که رساله مفرده‌ای در اثبات اصالت حدیث غدیر خم نوشته بود، و نیز به بعضی دلایل دیگر بعضی از زندگینامه نویسان او را شیعی یا مایل به تشیع دانسته اند؟^۲

تفسیر طبری یعنی جامع البیان عن تأویل [آی] القرآن جامع ترین و بالنسبه قدیمترین تفسیر کامل نقلی (یا روایی یا التفسیر بالمأثور) است و پس از او مفسران بزرگ سنی و شیعی از تفسیر گرانقدر او سود برده اند.

۱. احوال و آثار محمد بن جریر طبری، تألیف علی اکبر شهابی، چاپ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.

۲. درباره زندگی و آثار طبری منابع بسیار است. از منابع قدیم الفهرست ابن ندیم، تاریخ بغداد، طبقات الشافعیة، و فیات الاعیان و از همه جامع تر و مفصل تر: معجم الادباء، افست از طبع مارگلیوت. ج ۹، ص ۴۰ - ۹۴.

و از منابع جدید همان کتاب آقای علی اکبر شهابی که عمدتاً مبتنی بر معجم الادباء یا قوت است، نیز: اعلام زرکلی، ریحانة الادب، دایرة المعارف فارسی: «دایرة المعارف ملخص اسلام» (به انگلیسی)، مقدمه ترجمه جلد اول تفسیر طبری، به قلم محمد باقر خالصی (قم، دارالعلم، ۱۳۶۴)، مقدمه محمد پروین گنابادی بر جلد اول تاریخ بلعمی، و جدیدتر از همه مقدمه محمد روشن بر تاریخنامه طبری (تهران، نشر نو، ۱۳۶۶، ۳ ج).

عمده ترین منبع تفسیر امام فخر رازی، تفسیر طبری است. و شیخ طبرسی در تفسیر ارجمند خود مجمع البیان - که تحقیقاً جامع ترین و معتبرترین تفسیر شیعه است - از تفسیر طبری به عنوان منبع خود یاد کرده است^۳ و بس محتمل است که نام تفسیر خود یعنی مجمع البیان را از نام تفسیر طبری یعنی جامع البیان اقتباس کرده باشد. همه مفسران و قرآن شناسان بعد از طبری، اعم از اینکه عقلی مشرب یا نقلی مشرب بوده باشند، اجماعاً از تفسیر طبری به اعجاب و تحسین یاد کرده اند.

احتمالاً قدیمترین اظهار نظر درباره تفسیر او از ابن ندیم (متوفی ۳۸۰ ق) است که می گوید: «و او راست کتابی در تفسیر که بهتر از آن نگاشته نشده است.»^۴ ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ ق) می نویسد: «از تفاسیری که در دست مردم است صحیح ترین آنها تفسیر محمد بن جریر طبری است. او مقالات سلف را با اسانید ثابتۀ آنها یاد می کند و در آن بدعتی نیست. و از متهمینی چون مقاتل بن بکیر و کلبی نقل نمی کند.»^۵ سیوطی (متوفی ۹۱۱ ق) قرآن شناس و مفسر هم مشرب با طبری صاحب الاتقان در علوم قرآنی، والد در المنثور در تفسیر، می نویسد: «اگر بگویی پس به کدامین تفسیر ارشاد می کنی، و بیننده را به اعتماد بر آن امر می نمایی؟ می گویم: تفسیر امام ابو جعفر محمد بن جریر طبری که علمای معتبر اجماع کرده اند که در تفسیر مانند آن تألیف نشده است. نووی در تهذیب خود گفته: «کتاب ابن جریر در تفسیر احدی مانندش تصنیف نکرده است.»^۶

همو در طبقات المفسرین می نویسد: «تفسیر قرآن او از ارجمندترین تفاسیر است، و چنانکه قاطبۀ علما - از جمله نووی در کتاب تهذیب اش - گفته اند، مانند آن تألیف نشده است. و این از آن روی است که در این اثر بین روایت و درایت جمع کرده است و در این عرصه کسی پیش از او و پس از او با او برابری نکرده است.»^۷

۳. طبرسی و مجمع البیان، تألیف دکتر حسین کریمان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، ج ۲، ص ۹۷ - ۹۹.

۴. کتاب الفهرست للندیم، تحقیق رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۹۲.

۵. مقدمة فی اصول التفسیر، تألیف الشیخ تقی الدین احمد بن تیمیه، بیروت، دارالمکتبة الحیاء، ۱۹۸۰، ص ۵۱.

۶. ترجمة الاتقان فی علوم القرآن، تألیف جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، به قلم سید مهدی حائری قزوینی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۹۹.

۷. طبقات المفسرین للحافظ جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، تحقیق علی محمد عمر، القاهرة، مکتبة وهبة، ۱۳۹۶ هـ / ۱۹۷۶ م، ص ۹۶.

حاجی خلیفه (متوفی ۱۰۶۷ ق) در کشف الظنون اقوالی از سیوطی و نووی را درباره این تفسیر نقل می کند و سپس می نویسد «ابوحامد اسفراینی گفته است: اگر کسی برای به دست آوردن نسخه ای از تفسیر طبری به چین سفر کند، راه دوری نرفته است.»^۸ محمد حسین ذهبی فصلی از کتاب التفسیر و المفسرون را به ارزیابی و معرفی این تفسیر اختصاص داده است و از جمله درباره آن می نویسد: «آنچه ابن جریر از اقوال مفسرین پیشین در کتابش جمع کرده، و آنچه از مکتب تفسیری ابن عباس و ابن مسعود و علی بن ابی طالب و ابی بن کعب برای ما نقل کرده، و آنچه از روایات ابن جریر و سدی و ابن اسحاق و جز آنان گرد آورده این کتاب را عظیمترین کتب مؤلفه در تفسیر به ماثور قرار داده است. چنانکه بخشهای او درباره اعراب و توجیهات لغوی و استنباطات گوناگون و ترجیح بعضی اقوال بر بعضی دیگر، نقطه تحولی است در تفسیر و هسته اولیه ایست برای تفاسیر عقلی بعدی و مظهري از روح علمی والائی است که بر عصر او حاکم بوده است.»^۹

بحث درباره روش تفسیری طبری، خود نیاز به مقاله ای مستقل و مفصل دارد. خوشبختانه در سالهای اخیر توجه تازه ای به تفسیر طبری معطوف گردیده و سه ترجمه جدید به فارسی^{۱۰}، فرانسه^{۱۱} و انگلیسی از آن به عمل آمده است. در اینجا به معرفی ترجمه انگلیسی که به همت جان کوپر، اسلام شناس معاصر مسلمان انگلیسی آغاز شده و نخستین مجلد آن از سوی انتشارات دانشگاه آکسفورد، در ۴۹۲ صفحه، در سال ۱۹۸۷ انتشار یافته است، می پردازیم.

جان کوپر (متولد ۱۹۴۷ در انگلستان) پس از تحصیل فلسفه، روان شناسی و فیزیولوژی در دانشگاه آکسفورد، به مدت ۵ سال در مراکش به تدریس زبان انگلیسی

۸. کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۳۷.

۹. التفسیر و المفسرون، تألیف الدکتور محمد حسین الذهبی، ط ۲، القاهرة، دارالکتب الحدیثه ۱۳۹۶ هـ / ۱۹۷۶ م، ج ۱، ص ۲۲۲.

۱۰. ترجمه تفسیر طبری، مؤلف ابی محمد جعفر محمد بن جریر طبری، ترجمه و پاورقی محمد باقر خالصی، جلد اول قم، دارالعلم، ۱۳۶۴. گفتنی است که از این ترجمه جدید و نسبتاً کامل تفسیر طبری تاکنون فقط یک جلد انتشار یافته است.

۱۱. ترجمه فرانسوی به قلم پییر گوده Pierre Gode انجام گرفته و از ۱۹۸۳ تاکنون سه مجلد از آن انتشار یافته است.

پرداخته و در سال ۱۳۵۵ به ایران آمده است و مدت ۵ سال در تهران و حوزه علمیه قم، عربی و فقه و اصول و فلسفه آموخته است. او به زبانهای فارسی و عربی و فرانسه نیز تسلط دارد، و چنانکه اشاره شد به دین اسلام و مذهب تشیع تشرف یافته است و نام اسلامی او یحیی است. در حال حاضر در دپارتمان مطالعات شرق شناسی دانشگاه آکسفورد مشغول گذراندن دوره دکتری است و تز او درباره آخوند خراسانی و مباحث معنا شناسی در اصول فقه شیعه است.

عزالدين ابراهيم در پیشگفتار کوتاه خود بر ترجمه انگلیسی نوشته است: «افزایش سریع تعداد مسلمانان انگلیسی زبان ایجاب می کند که [ترجمه] متون کلیدی اسلامی در اختیار آنان و اسلام شناسان غیر مسلمان در جهان انگلیسی زبان قرار گیرد. در میان متون عربی اساسی تفسیر طبری به عنوان ارجمندترین و معتبرترین تفسیر قرآن مجید مقام مهم و ویژه ای دارد.

انتشار ترجمه ملخص انگلیسی این تفسیر اقدام مهمی است که باید به آن ارج نهاد.» قرار است این ترجمه ملخص در پنج مجلد انتشار یابد. یعنی در حدود ۲۵۰۰ صفحه.

مقدمه محققانه و جامع جان کوپر در بردارنده زندگینامه کوتاهی از طبری و معرفی شخصیتهای موثق از میان صحابه و تابعین و سایر محدثان و نحویان است که طبری عمدتاً از آنها نقل می کند. همچنین شامل بحثی در اسرائیلیات، بحثی در جمع و تدوین قرآن و کتابت مصاحف و اختلاف مصاحف و مبادی علم قرائت و معرفی قراء قرائات هفتگانه و دهگانه و بررسی وجوه معانی حدیث معروف «أَحْرُفُ سَبْعَه» است. سپس بحثی در معرفی مفسران بزرگ بعد از طبری از جمله زمخشری، امام فخر رازی، قاضی بیضاوی، ابوعبدالله محمد بن احمد قرطبی - صاحب تفسیر الجامع الاحکام القرآن -، و جلال الدین سیوطی دارد. آنگاه بحث جامعی در نظرگاه شیعه در مورد تفسیر و تأویل قرآن و مقام ائمه اطهار (ع)^{۱۲} در این باب دارد و از تفاسیر شیعی به

۱۲. مشخصات اصلی این ترجمه از این قرار است:

The Commentary on the Quran. By abu ja'far Muhammad b. jarir al - Tabari. being an abridged translation of *Jami, al - Bayan, an ta'will āy al - Quran.* with an introduction and notes by J. Cooper. general editors,

تفسیر قمی، تبیان شیخ طوسی و مجمع البیان اشاره می کند.

مترجم می نویسد که ابتدا قصد داشته است ترجمه خود را از ترجمه فرانسوی تفسیر طبری فراهم کند. ولی از این فکر عدول می کند و مستقیماً به سراغ متن عربی (تصحیح محمد محمد شاکر) می رود. سعی مترجم بر این است که حتی المقدور احادیث تفسیری متن اصلی را حفظ کند، یعنی در ترجمه خود بیاورد ولی سلسله روایات را حذف کرده و فقط نخستین راوی یا قائل حدیث را (که غالباً یکی از صحابه یا تابعین است) یاد کرده است و به شماره حدیث (در طبع شاکر) اشاره کرده است تا اگر کسانی بخواهند در اسناد حدیث مطالعه کنند به آسانی بتوانند آن را در متن اصلی پیگیری کنند. از میان احادیث مشابه و متحد المضمون فقط یکی را ترجمه کرده است. بحثهای مربوط به اختلاف قرآئات را به حداقل آورده است. بحثهای استطرادی و زبانی و دستور زبانی و شواهد شعری هم حذف شده است. موارد حذف با آوردن سه نقطه در میان پرانتز نمایانده شده است، و گاه بحثها و اظهار نظرهای مهم طبری را به صورت فشرده تلخیص و نقل به معنی کرده و آنها را با علامتی خاص و حروف ریزتر از متن مشخص کرده است. بدینسان روشی که مترجم برای تلخیص ترجمه طبری در پیش گرفته سنجیده و سودمند و به نفع خوشخوان تر شدن این تفسیر برای خواننده انگلیسی زبان است.

ترتیب و بخش بندی صوری ترجمه بدین قرار است که ابتدا آیه کریمه، به خط عربی و با اعراب، می آید. سپس «حرف به حرف نویسی» آن یعنی همان آیه به زبان عربی ولی به خط و الفبای انگلیسی. سپس ترجمه انگلیسی اش که عمدتاً از ترجمه آربری و گاه از ترجمه پیکتال برداشته شده است، سپس تفسیر بخش بخش آیه می آید. و باز به همین ترتیب آیه دیگر می آید و همان الگو تکرار می شود. مترجم علاوه بر آنکه در مقدمه، خواننده انگلیسی زبان را به منابع اسلام شناسی و قرآن شناسی طراز اول، و غالباً به انگلیسی، رهنمونی کرده است. هر جا که لازم بوده برای روشن سازی موارد مبهم یا مشکل، تعلیقاتی در پایان هر بخش آورده است.

نگارنده این سطور دهها صفحه از این ترجمه را مطالعه یا با متن اصلی عربی مقابله کرد و به عیب و ایراد یا سهوالقلمی برنخورد و در مجموع ترجمه را ترجمه‌ای استوار و دقیق و درست یافت. زبان ترجمه، یعنی نثر انگلیسی آقای جان کوپر هم شیوا و شفاف است. گفتنی است که دو تن از استادان اسلام شناس و عربی دان دانشگاه آکسفورد، و. ف. مادلونگ، و ا. جونز عهده‌دار ویرایش این ترجمه هستند. حاصل کار یک دستاورد علمی عالی است و مایه خوشوقتی همه مسلمانان و اسلام شناسان سراسر جهان است. با تهنیت به مترجم سختکوش و صالح و ویراستاران صاحب‌نظر این ترجمه، مشتاقانه در انتظار انتشار بقیه مجلدات این اثر گرانقدر هستیم.

ترجمه جدید قرآن به انگلیسی

The Quran, the First American Version. Translation and Commentary by T.B. Irving (al-Hajj Ta'lima'li). Brattleboro, Vermont, Amana Books, 1985, Xliii + 401 pp.

پیش از ترجمه حاضر، بیش از ۲۹۵ ترجمه کامل و ۱۳۱ ترجمه ناقص یا برگزیده از قرآن مجید به زبان انگلیسی، تا سال ۱۹۸۰، به عمل آمده بوده است.^۱ نخستین ترجمه انگلیسی غیر کامل از قرآن در سال ۱۵۱۵ میلادی منتشر شد.^۲ نخستین ترجمه کامل انگلیسی قرآن مجید توسط الکساندر راس (A. Ross) اسکاتلندی انجام گرفت. این ترجمه - که از روی ترجمه فرانسوی به عمل آمده بود - در سال ۱۶۴۹ انتشار یافت.^۳ در مقاله «قرآن» دایرة المعارف اسلام نیز همین تاریخ یاد شده است. ولی آربری که

۱ و ۲. نگاه کنید به «کتابشناسی جهانی ترجمه‌های قرآن مجید» نوشته مرتضی اسعدی. نشر دانش، سال ششم، شماره ششم، مهر و آبان ۱۳۶۵، ص ۴۹. منبع نقل این اطلاعات و آمارهای دیگر مقاله آقای اسعدی این اثر است:

World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an, Printed Translations 1515-1980.

3. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt, Edinburgh, 1970, pp. 1/3- 174.

اسلام شناس و قرآن شناس و صاحب یکی از بهترین ترجمه های قرآن مجید به انگلیسی است. تاریخ انتشار این ترجمه کامل را ۱۶۵۷ یاد کرده است.^۴

معروفترین و معتبرترین ترجمه های انگلیسی قرآن مجید عبارتند از: (۱) ترجمه جورج سیل (G.Sale) [نخستین طبع ۱۷۳۴ م.ا. این ترجمه تا سال ۱۹۸۰ میلادی ۱۰۵ بار چاپ شده است. (۲) ترجمه رادول (Rodwell) [نخستین طبع ۱۸۶۱ م.ا. این ترجمه تا سال ۱۹۸۰، ۳۲ بار تجدید چاپ گردیده است. (۳) ترجمه پالمر (Palmer) [نخستین طبع ۱۸۸۰ م.ا. این ترجمه تا سال ۱۹۸۰، ۱۵ بار تجدید طبع یافته است. (۴) ترجمه پیکتال (Pickthal) [نخستین طبع ۱۹۳۰ م.ا. این ترجمه تا سال ۱۹۸۰، ۲۴ بار به چاپ رسیده است.^۵ (۵) ترجمه ن. ج. داوود [نخستین طبع ۱۹۵۶ ج.ا. و بعدها کراراً توسط انتشارات پنگوئن به طبع رسیده است. (۶) ترجمه آرتور آربری [نخستین طبع ۱۹۵۵ م.ا. که از آن پس بارها در اروپا و ایران تجدید طبع یافته است. ترجمه حاضر نخستین ترجمه امریکایی قرآن یا به عبارت دقیق تر نخستین ترجمه قرآن مجید به انگلیسی امریکایی American English است. نثر انگلیسی این ترجمه، به انگلیسی جدید است، نه انگلیسی ادبی قدیم یا به اصطلاح «انگلیسی سبک کتاب مقدس» (Biblical style)، و حاصل کوشش بیست و چند ساله دکتر تامس بالتین اروینگ (T.B.Irving) است که از مسیحیت به اسلام گرویده و نام مسلمانی او «حاج تعلیم علی» است. او رئیس بخش «علوم و فنون» در کالج امریکایی اسلامی در شیکاگو و استاد ممتاز دانشگاه تنسی است. دکترای خود را از دانشگاه پرینستون گرفته و مسلمانی نیک اعتقاد و اسلام شناسی متعهد است. تخصص دیگر او زبان شناسی است.

اروینگ در مقدمه مفصل خود، ترجمه های قدیم و جدید انگلیسی از قرآن مجید را مطرح می سازد و درباره هر یک نقادانه اظهار نظر می کند. و تحقیقات کما بیش جهت دار و غرض آلوده «نولد که» و «بل» را بی اهمیت و سترون می خواند. و می گوید در این ترجمه کوشیده است که بخشی از قصور غرب را درباره اسلام جبران کند. جبراناش در این است که اسلام را از «درون» و در پرتو قرآن و سایر امهات متون آن دیده است (ص بیست و چهار). از جمله می نویسد به مدت بیست و سه سال مدام به

4. *The Qur'an Interpreted*. By Arthur Arberry 'Introduction'.

۵. منبع آمار تجدید چاپها مقاله و منبعی است که در یادداشت شماره ۱ و ۲ یاد شد.

هنگام فجر، قرآن را می خوانده و در معانی آن تدبر می کرده است (ص بیست و پنج). سپس بحث زبانشناختی دقیق و دست اولی درباره نحو و ساختار زبان عربی در مقایسه با انگلیسی، مطرح می کند (صفحات بیست و پنج تا بیست و هشت).

بخش دیگر مقدمه، درباره اصطلاح شناسی است. در این بخش از بعضی کلمات قرآنی نظیر کفر و کافر و شرک و مشرک و طاغوت و بر و عالمین و جن و روح و معادل یا معادلهای انگلیسی آنها بحث می کند. بحث زبانشناسانه او درباره ریشه بعضی کلمات است: از جمله «صراط» را از ریشه Strata لاتین - که کلمه Street انگلیسی هم از آن آمده - می داند. یا «قصر» را از Castrum لاتین، و «برج» (بروج آسمانی) را هم ریشه با Burg آلمانی می داند که brough انگلیسی و bourgeois [او بورژوازی] اروپایی با آن هم ریشه است (ص سی و یک).

بخش بعدی مقدمه درباره نظام تلفظ و آوانویسی است. در این بخش می گوید که برای دگر نویسی یا حرف به حرف نویسی از نظام کتابخانه کنگره استفاده کرده است. سپس درباره سبک و ویژگیهای ادبی قرآن مجید بحث می کند. مترجم درباره رعایت سبک در نثر ترجمه می گوید: «این ترجمه بر حسب اقتضای متن اصلی عربی، یا به نثر عادی یا شعر آزاد موزون انجام گرفته است.» (ص سی و پنج). در بخش بعدی درباره ظرایف قرائت و ترتیل قرآن مجید بحث شده است (ص سی و شش تا سی و هفت). سپس از جمع و تدوین قرآن، و آماده سازی ترجمه حاضر (سی و هشت - چهل) و پس از آن از «هنر ترجمه» - که بحث پایانی مقدمه است - سخن گفته است.

مترجم مژده داده است که واژه یاب و آیه یاب (Concordance) مفصلی در ۲۰۰۰ صفحه بر مبنای همین ترجمه در دست تدوین دارد (ص چهل). و درباره ترجمه قرآن به طور کلی و ترجمه حاضر در بخش پایانی مقدمه خود می نویسد: «قرآن را باید ترجمه ناپذیر دانست. چه هر بار که انسان به متن عربی اصلی باز می گردد، معانی جدید و راههای تازه ای برای ترجمه یا تعبیر آن می یابد. این یک سند زنده است. من همواره کوشیده ام که ساده ترین واژه را پیدا کنم، به طوری که کودک مسلمان آن را به آسانی دریابد و به مدد آن تقویت روحانی یابد.» (ص چهل و یک). «این ترجمه روی خطابش چندان با محققان نیست، بلکه با اذهان خداجویی است که بویژه با زبان انگلیسی بار

می آیند و بدین سان نیازمند یک ترجمه ساده و روشن از یک متن تاریخی اند که راهنمایان باشد.» (همانجا). «دانشجویان دانشگاهها و علاقه مندان غیر مسلمان هم که ترجمه امروزی از این اثر کلاسیک عظیم می خواهند، می توانند از این متن استفاده کنند.» (همانجا). «اگر ترجمه من حسنی داشته باشد، صرفاً در این است که برای مردم امریکای شمالی انجام گرفته، به طوری که مسلمانان جوان امریکا و کانادا، در عهد نوجوانی شان، می توانند از طریق نثری بی تصنع و بی تکلف و امیدوارم زیبا، دریابند که خداوند در چهارده قرن پیش در عربستان، چه پیامهایی با حضرت محمد (ص) در میان گذاشته است. در غیر این صورت [و بدون رعایت این شیوه] پیام مسلمانی ما در امریکا ناشنیده می ماند.» (ص چهل و دو). «این ترجمه در واقع ترجمه صرف نیست. بلکه ترجمه ای تفسیر آمیز است که برای مسلمانان انگلیسی زبانی که نمی توانند از متن عربی استفاده کنند، همچنین برای جویندگان مخلص، یعنی حنیف های جدیدی که از تثلیث یا از آشوبناکیها و سردرگمیهای مسائل دینی خسته اند، تهیه شده است.» (ص چهل و سه).

در آغاز ترجمه هر سوره، ابتدا توضیح موجزی در باب آن سوره و مضامین مختلف آن آمده است. نثر این ترجمه، مطابق با ادعا و اشاره مترجم بسیار روشن و شیواست. در این معرفی کوتاه نمی توان به نقد عمیق و مفصل آن پرداخت. نگارنده این سطور در یک مرور اجمالی به اشکال عمده ای در آن برنخورد، مگر به چند نکته کم اهمیت. از جمله اینکه مترجم نام سوره قصص (سوره بیست و هشتم قرآن) را Stories ترجمه کرده است. پیدا است که در اصل قَصَص (به فتح اول) درست است؛ و این مصدری است که از آن اسم مفعول (= مقصوص = قصه) مراد شده است. مترجم به اشتباه کلمه را قِصَص (به کسر اول)، جمع قصه، خوانده است. حال آنکه آربری و داوود، به درستی آن را به صورت مفرد: Story ترجمه کرده اند.

یکی از اجتهادات غریب مترجم نیز در نامیدن سوره حِجْر (سوره پانزدهم) به Stonland [City] Rock (= سرزمین سنگی، سنگستان) است. حال آنکه سایر مترجمان حِجْر را ترجمه نکرده بلکه به همین صورت و با همین تلفظ آوانویسی کرده اند. به نظر می رسد اروینگ جانب این قول اهل لغت (از جمله لسان العرب و مفردات راغب اصفهانی) را گرفته است که حِجْر را دیوار سنگی یا بنای سنگی یا بنای محصور در حصار سنگی معنی کرده اند و حِجْر الکعبه را دیوار کوتاه مستدیری در جانب غربی کعبه

(= حَجَر اسماعیل) دانسته‌اند؛ و سپس این تعریف را با بناهای سنگی معروف قوم ثمود (= همان اصحاب الحجری که در این سوره به آنها اشاره شده است) ربط داده است. حَجَر که به عذاب الهی دچار و نابود شده است از شهرها و مساکن ثمود بوده است (= مدائن صالح) و در شمال حجاز بین مدینه و شام قرار داشته است، و این کلمه به احتمال بسیار ارتباط لفظی و معنایی با حَجَر به معنای سنگ ندارد و اصولاً یک نام غیر عربی است (برای تفصیل بیشتر ← دایرة المعارف اسلام، ذیل همین ماده). در هر حال این موضوع شایان تحقیق بیشتری است.

نگارنده این سطور، به عنوان نمونه ترجمه سوره یس را از ترجمه اروینگ با ترجمه‌های آربری و پیکتال و با متن قرآن مجید مقابله کرد و به این نتیجه رسید که - در حد این نمونه برداری - هر سه ترجمه دقیق است. با این تفاوت که ترجمه آربری ادیبانه و شاعرانه، ترجمه پیکتال به سبک کهن یا سبک ترجمه‌های قدیمی کتاب مقدس (عهدین) و ترجمه اروینگ ساده و زود یاب و امروزمین است.

درباره المیزان^۱

۱. مفسر بزرگ ما محمد حسین بن سید محمد بن محمد حسین بن میرزا علی اصغر طباطبائی تبریزی قاضی از علمای عالیمقدار شیعه امامیه اثنی عشریه در عصر حاضر است که در استنباط احکام شرعیه از مصادر اصلی اش ید طولی داشته و به مرتبه عالی اجتهاد نایل گردیده و از فلاسفه و مفسران بزرگ قرن است و آثار علمی اش دلالت بر مقام او دارد، و در زمینه های علمی دیگر نیز دست دارد که همه و همه حاکی از علو روح انسانی و ایمان و آگاهی ژرف اوست.

۲. از خلال سخنان پیشین، درباره عصر زندگی مفسر و رویدادهایی که در طول حیات او رخ داده و خاندانی که در آن پرورش یافته، چنین می یابیم که عصر او آکنده از فراز و نشیبهای سیاسی و نشاط علمی و تحولات فرهنگی عظیم است که همه در تفسیر او اثر گذارده و علامه طباطبائی را به جانب اصلاح و اصلاحگری کشانده و او را در بعضی دوره های فترت به مبارزه در برابر تحریفات و حملاتی که از سوی دشمنان نسبت به اسلام

۱. مقاله حاضر ترجمه و تلخیص آخرین مبحث کتاب عالمانه ای است درباره علامه طباطبائی و روش او در تفسیر المیزان با این مشخصات: الطباطبائی و منهجه فی تفسیره المیزان المؤلف: علی الاوسی. طهران. منظمة الاعلام الاسلامی (= سازمان تبلیغات اسلامی)، ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م، صص ۲۵۹ - ۲۶۷.

وارد می شده برانگیخته است و از همین رو بحثهای شفاهی و کتبی بسیاری در زمینه مسائل روز در حوزه های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی طرح کرده است.

۳. علامه در تفسیرش به مصادر بسیاری در زمینه تفسیر و حدیث و تاریخ و جز آن توجه داشته است که صرفاً از کتب و آثار شیعه نبوده و از امهات متون اهل سنت نیز برخوردار بوده است و این امر نمایانگر یکی از جوانب روشمندی و نگرش اعتدالی اوست که می کوشد در هر بحثی ژرفکاوی کند و از آرای صاحب نظران غافل نباشد. همچنین آشکار می گردد که در برابر منقولات روحیه تسلیم محض ندارد بلکه بعضی را می پذیرد و بعضی را رد می کند و با آنها ارزیابانه و نقادانه برخورد می نماید.

۴. آیاتی را که سیاق واحد دارد در یک گروه بررسی می کند چرا که گاه مجموعه ای از آیات ناظر به هدف واحدی است. و نیز در آغاز تفسیر هر سوره هدف اساسی سوره را مطرح می سازد و به خواننده توجه می دهد که مضامین اصلی و اهداف اصلی هر مقطعی چیست.

۵. نخستین رکن روش تفسیری او تکیه بر خود قرآن مجید در گویا کردن معانی یک آیه و دریافت معانی آن است، و در پرتو این کار، به روش تفسیر موضوعی راه می برد و با استفاده از گروه آیات مشابه، معنای بسیاری از مفاهیم کلیدی قرآن مجید را روشن می سازد، و بدین ترتیب با روشی قرآنی و تفسیر قرآن به قرآن به قصص قرآنی می پردازد، و اعتماد بر روایت متناقضه ندارد، چنانکه در تفسیر قصص به داستانسرایی و تخیل آزاد، میدان نمی دهد. و از سوی دیگر به تأویل آنها نیز گرایش ندارد و می کوشد که به آیات حاکی از یک قصه ترتیب زمانی بدهد و از مجموع آیات مربوط به آن یک قصه کامل قرآنی فراهم آورد، و برای روشنگری گوشه هایی از آن که قرآن مجید فروگذار کرده - زیرا کتاب هدایت است نه داستان - روایات وارده درباره آنها را گرد می آورد، به نحوی که قصه روایی تابع مضمون قصه قرآنی بوده و با آن معارض نباشد.

۶. علامه در المیزان برای سیاق و بافت کلام به عنوان یکی از قرائن حالیه در فهم کلام، شأن خاصی قائل است و از آن برای رد بعضی آرای مفسران یا قبول آن و برای بازشناسی آیات مکی از مدنی، و روشن سازی معنای بعضی الفاظ مبهم قرآنی و به عنوان معیاری برای قبول یا رد بعضی روایات، و ترجیح نهادن بین قرائات سود می جوید. همچنین به مسئله پیوند و تناسب بین آیات اعتنا دارد و اکثر اوقات علاقه وافری به بیان

وجه مناسبت بین آنها نشان می دهد.

۷. در پرتو قاعده اساسی «تفسیر قرآن به قرآن» و شناختش از سیاق آیات، به سنجش و رد و قبول سنتی که مشکوک باشد می پردازد. مراد از سنت قول و فعل و تقریر معصوم - اعم از حضرت رسول ص و ائمه اطهار ع - است. یعنی در صورتی که حدیثی غیر متواتر باشد یا با قرائن قطعی یقین آور همراه نباشد. و گرنه در حجیت احادیث متواتر بحثی نیست. و موضع او در برابر خبر واحد از این قرار است که آن را فقط در احکام شرعی حجت می داند.

۸. مفسر بزرگوار بخشهایی در تفسیر خود تحت عنوان «بیان» دارد و در این قسمتها از سنت برای تأیید و تقویت نتایج و استنباطهای قرآنی خود و نیز شرح معانی آیات در پرتو پژوهشهای لغوی و اعراب و سیاق و ظهور معنی استفاده می کند. و در همه حال بر آن است که «ان القرآن یفسر بعضه بعضاً». و برای هر چه روشنتر ساختن و برجسته نمایاندن این نگرش خود (که بخشی از قرآن تفسیر کننده و روشنگر بخشی دیگر است) بحثهای روایی، و منقولاتش از تفاسیر نقلی (= اثری = تفاسیری که برای شرح و توضیح آیات عمده تا از احادیث استفاده می کنند) و اسباب النزول (شأن نزول) و جز آنها را مستقل می آورد، و در ابتدای آنها کلمه «اقول» [= چنین می گویم] را ذکر می کند. و اگر آنچه در بخش روایات و ماثورات آورده با نتایج تفسیری او موافق باشد، به این توافق و تأیید، تصریح می کند، در غیر این صورت در مقام رد و تضعیف آنها بر می آید. و اگر در اسانید و رجال بعضی روایات ضعیفی باشد، به آن اشاره می کند. همچنانکه با اتکا به همین نتایج تفسیری خود، در بخش بیانات به رفع تعارض بین آیات می پردازد.

۹. علامه طباطبائی از اسباب النزول، به اعتبار اینکه ممکن است یک نص قرآنی را توضیح دهد و وجهه معینی به آن ببخشد، سود می جوید، و در رفع تعارض احتمالی در میان روایات می کوشد و گاه بخش اعظم آنها را رد می کند. و بر آن است که احکام قرآنی محدود و منحصر به مناسبت نزول آنها نیست، بلکه عمومیت یعنی جنبه عام لفظ آنها مناط اعتبار است، و احکام قرآن کریم تا قیام قیامت برقرار است. او این قاعده را (که اصل، عموم لفظ است، نه خصوص مورد) گاهی «جری» و «تعدد مصادیق» نام می نهد.

۱۰. علامه از درج مطالب دور و دراز و بی فایده، گریزان است و همواره

دوستدار ایجاز و اختصار است. چنانکه اسانید را کامل ذکر نمی کند و غالباً مصدر و راوی اول را یاد می کند، و هر چند گاه به استطرادات روایی می پردازد ولی در اغلب موارد از درج اخبار مربوط به «فضائل سور» هم در می گذرد.

۱۱. علامه طباطبائی در تفسیر بعضی آیات به اقوال صحابه و تابعان هم می پردازد، ولی بر آن است که این اقوال فی حد ذاته فاقد حجیت است و مانند هر نص و قول دیگر تابع بحث و نقادی است. ولی گاه نیز آنها را نظر به اینکه از عصر نزول بهره مند بوده اند، بر سایر اقوال یا اقوال سایر مفسرین مقدم می دارد.

۱۲. استاد علامه در برابر اسرائیلیات، موضع منتقدانه بسیار سختگیرانه ای دارد و هشدار می دهد که اکثر مفسرین در تفسیرهایشان در این ورطه افتاده اند، و علت آن در طبیعت داستان و داستان پردازی و تأثیر آنها در تفاسیر، و افراط در تمسک به انواع احادیث و پذیرش بی چون و چرای آنهاست، و لو اینکه با صریح عقل و آیات محکم قرآنی مخالف باشند. و ریشه اسرائیلیات و منشاء راه یافتن آنها به روایات اسلامی را می کاود و برای این کار مضامین این گونه روایات را با آنچه در تورات و انجیل آمده است، تطبیق می دهد و وجوه تشابه [و اختلاف] آنها را باز می نمایاند، و جعلیات یهودیان را که با اقوال انبیا علیهم السلام، و الهیات اصیل ادیان توحیدی مخالفت دارد، بیان می کند.

۱۳. اما در مورد لغت و اعراب و علوم بلاغی در تفسیر آیات، به میزانی که به فهم آیه مدد می رساند و مدلول آن را روشن می کند، سود می جوید. همچنانکه اهتمام چندانی به اختلاف قرائات و روش معینی در این باب ندارد، و در عین آنکه غالباً بر روایت رسمی مصحف شریف [روایت حفص از عاصم] اعتماد دارد، گهگاه قرائتی را که با سیاق یک یا چند آیه مناسبت و همخوانی تر است، ترجیح می دهد. حاصل آنکه در ترجیح بین قرائات، بنا را بر سیاق می گذارد.

۱۴. مفسر بزرگوار بر مبنای سیاق، نصوص قرآنی و نقشی که بعضی از آیات می توانند در تفسیر بعضی دیگر ایفا کنند و اصول اعتقادی مانند توحید و عدل الهی و عصمت انبیا و نیز عقاید شیعه امامیه، به مناقشه آرای مفسرین و بررسی و ارزیابی آنها می پردازد.

۱۵. علامه در این مسئله که باید ظاهر یا باطن آیات را گرفت، طرفدار باطنی

است که ظاهر و حقایق شرعی با آن موافق باشد، و تأکید می‌ورزد که مقصود اصلی در اغلب آیات همان ظاهر است، به عکس کسانی از جمله بعضی متصوفه و باطنیه که می‌گویند مقصود اصلی باطن است، باطنی که فهم اهل ظاهر به آن نمی‌رسد. و استاد طباطبائی اینان را به نقض ظواهر دین و حکم عقل، متهم و متصف می‌کند. و آنجا که با باطن موافق است، آنها را با تعدادی از روایات ائمه دین تطبیق می‌دهد و این کار را از مقوله «جری» و «تعدد مصادیق» می‌شمارد، چرا که آیات قرآنی غالباً به بیشتر از یک مصداق واحد قابل حمل است، و این مصادیق ترتب طولی دارند، نه عرضی، لذا تراجمی بین آنها ایجاد نمی‌شود. و گاه به طرح بعضی از آنها، در بخش بحثهای روایی، بدون آوردن هیچ تعلیقه‌ای، اکتفا می‌کند و هدفش این است که به اختصار آنچه را که از ائمه اهل بیت، در تأویل معنای باطنی خاصی وارد شده است، عرضه بدارد. و گاه هست که به انواع این گونه روایات که در کتب امامیه یاد شده است، اشاره‌ای ندارد.

۱۶. درباره موجودات غیبی نظیر عرش، قلم، لوح، روش علامه، غیر از روش پیشینیان است که می‌گویند هیچکس قدرت تأویل آنها را ندارد، چنانکه بعضی دیگر بر آنند که اینها جزو متشابهاتی هستند که تأویل آنها را کسی جز خداوند - سبحانه و تعالی - نمی‌داند. همچنین از روش فلاسفه که بر مفروضات و مسلمات علم هیئت بطلمیوسی در تنظیم حرکات کرات و افلاک آسمانی اعتماد کرده و آنچه را که قرآن درباره این گونه حقایق غیبی (لوح، کرسی، قلم، عرش) گفته است، با آنها تطبیق داده‌اند، پرهیز کرده است. همچنین حمل این غیبات بر تمثیل و تخیل [یعنی تمثیلی یا تخیلی شمردن آنها] را نمی‌پسندد، و این حقایق را در پرتو معنای عرفی و لغوی آنها و روش تفسیر قرآن به قرآن، معنی می‌کند و بر آن است که اینها مصداقهای حقیقی خارجی، به نحوی که در خور ساحت قدس الهی است دارند، ولی درباره آنها توضیح داده است، شرح و بسط می‌دهد، هر بحث دیگر را دور شدن از حقیقت تفسیر می‌شمارد.

۱۷. با وجود بحثهای فلسفی عدیده‌ای که شادروان طباطبائی در المیزان مطرح ساخته است، در تفسیر خود مسلک فلاسفه را پیش نگرفته است، و به شیوه آنان، آیات قرآنی را تابع و دستخوش نظریه‌های فلسفی نگردانده است، و از بعضی بحثهای فلسفی‌ای هم که به میان آورده مرادش تأیید معانی آیات و موضوعات قرآنی است، و گاه بعضی از

نظریه‌ها و آرای فلسفی را که با قرآن کریم موافق نیست، جرح و رد می‌کند.
 ۱۸. و از نظر او تأویل یعنی حقایق واقعی‌ای که آیات قرآنی از آنها حکایت یا به آنها اشارت دارد. و از مضامین آیات برمی‌آید. و این همانند موضع ابن تیمیه درباره تأویل است.

۱۹. علامه با ادعای کثرت نسخ که ناشی از اطلاق آن بر تقیید، تخصیص، تبیین و نظایر آن است، مخالف است و موضع او در این باره، موضع اصولیان است، یعنی بین این گونه اطلاقات فرق می‌گذارد و از نسخ فقط آنچه را از ظاهر آیات ناسخ و منسوخ هم برمی‌آید، می‌پذیرد.

[یعنی به صرف روایات که یک آیه ناسخ آیه دیگر است اعتنا و اکتفا نمی‌کند] لذا تعداد موارد نسخ از نظر او اندک است.

۲۰. شادروان طباطبائی درباره احکام نیز کمتر بحث می‌کند، زیرا آنها را از مطالب فقهی می‌داند که جای اصلی بحث آنها در کتب فقه است نه در تفسیر. و آنها را از حواشی تفسیر می‌شمارد، با این تفاوت که چون بعضی مسائل فقهی، محل خلاف و معرکه آرا، باشد، آرای فقها و مفسرین را نقل و درباره آنها بحث و بررسی و مناقشه می‌کند و رأی خویش را در آن باره بیان می‌دارد.

۲۱. عقاید مفسر بزرگوار، اعلی الله مقامه، هیچ گونه اختلافی با عقاید رسمی شیعه امامیه اثنی عشریه ندارد، و با اشاعره و معتزله در بسیاری مواضع، نه فقط در مورد توحید و عدل الهی، اختلاف نظر دارد. در بعضی موارد برای دفاع از عقاید امامیه، مانند مسئله امامت و عصمت و رجعت در آیات قرآن مجید ژرفکاوی می‌کند. همچنین برای رفع غموض بعضی آیات، از ظواهر آیات دیگر مدد می‌گیرد. نیز معنای آیاتی را که از ظاهر آنها تشبیه و تجسیم خداوند برمی‌آید، با استفاده از آیات تنزیلی روشن می‌سازد یا در تحقیق و تأیید آنچه همه مسلمانان درباره آن اتفاق نظر دارند، نظیر مسئله نبوت و معاد با آیات قرآنی استدلال می‌کند. در عین حال در مسئله جبر و تفویض، روش عقلی محض پیش می‌گیرد تا امر بین امرین را اثبات کند.

*

بعد از بیان روش علامه در خلال این فقرات، اینک به روش او در قیاس با روشهای سایر مفسرین نظر می‌کنیم تا همانندی و اختلاف بین آنها را بررسی کنیم، و در

پرتو این مقایسه اهم امتیازات روش تفسیری علامه طباطبائی را اختصاراً بر می شماریم.

۲۲. بعضی از علمای تفسیر، روش تفسیر ماثور (تفسیر روایی) را نخستین (و بهترین) طریق در تفسیر قرآن می شمارند و معتقدند که بخشی از قرآن، بخش دیگر را تفسیر می کند. البته این طریقه، منحصر به «اهل اثر» یعنی حدیث گرایان نیست، بلکه اهل رأی و اجتهاد نیز به آن اعتقاد دارند و عموم مفسران، با وجود تفاوت نگرش، به میزان ژرفکاوی شان در قرآن کریم، از این روش هم استفاده می کنند. بسیاری از مفسران در جنب نقل تفسیر ماثور و روایت از رسول اکرم ص و صحابه و تابعین - و در مورد شیعه امامیه از ائمه اهل بیت - از نصوص قرآن، برداشت ظاهری دارند. و از بهترین شیوه های تفسیر، تفسیر موضوعی است و علامه طباطبائی این روش و نیز قاعده تفسیر قرآن به قرآن را اساس کار خود قرار داده است.

۲۳. از نظر اعراب و بحث های لغوی، علامه به میزان نیاز و تا حدی که در روشن کردن معنای آیه و رفع غموض آن مفید است، به آنها می پردازد و هرگز به اندازه بزرگانی چون طبرسی وارد استطرادات لغوی و نحوی نمی شود. شایان ذکر است که شادروان طباطبائی در شرح معانی مفردات و وجوه نحوی آیات، اتکای بسیاری به مجمع البیان طبرسی دارد، و این تفسیر گرانقدر از منابع اساسی علامه در زمینه لغت و نحو و جز آن است.

۲۴. از نظر بلاغی فقط برای بیان نکته های علمی ای که در روشن سازی معنی نقش دارد، به بحث می پردازد. و غالباً در این زمینه از کشف زمخشری نقل اقوال می کند چه او از ائمه کم نظیر بلاغت است، و به روشنگری اسرار بلاغت قرآنی و کشف زیبایی های سخن و باریکناهای لفظی و نظم و پیوند عبارات آیات اهتمام شایانی دارد.

۲۵. تأثیر نهضت جدید تفسیر نگاری بر المیزان این است که می بینیم علامه طباطبائی به شکل واضحی به اصول مکتب امام محمد عبده در تفسیر، نزدیک می شود. و وجوه این مشابهت های فراوان بدین قرار است: الف) پرهیز از استطرادها و بحث های دراز دامن ملال آور و حشو و زوائد. به طوری که آنچه مفسر - در این مکتب - به لغت و اعراب و بلاغت و غیر آنها می پردازد به قدر نیاز و به قصد کشف وجوه معانی است، نه غرق شدن در اطناب و پرداختن به جزئیاتی که مفسر را از وظیفه اصلی اش باز می دارد. ب) پرهیز از بحث و بیان در مورد آنچه قرآن کریم مبهم گذارده است و اکتفا به ذکر

آنچه نصوص قرآنی و احادیث صحیح تأیید می‌کند. پ) نیز اجتناب از احادیث ضعیف و مجعول و اسرائیلیات. ت) آوردن مقدمه‌ای در باب اغراض هر سوره، و نظر داشتن به جنبه اصلاحگرانه این مقدمه‌ها و نیز پرداختن به اندیشه‌ها و قضایای فکری و اجتماعی معاصر.

۲۶. و اما موضع علامه طباطبائی در مورد نظریات علمی جدید در تفسیر، این است که گاه به شمه‌ای از آنها برای تأیید اشارات علمی موجود در قرآن مجید می‌پردازد، بی آنکه در وادی تفسیرهای علمی مادی درغلند، چنانکه بعضی از پیروان این شیوه از جمله طنطاوی جوهری در غلتیده‌اند.

۲۷. در پایان پیشنهاد می‌کنم که به اذن الهی عده‌ای از صاحب‌نظران کمر همت به تلخیص المیزان ببندند، و برای این کار استطرادات روایی و اغلب بحثهای متنوع دیگر را کنار بگذارند ولی «بیان» ها را ابقا کنند. همچنین بحثهای قرآنی ملحق به بخش بیانات و آنچه از بحثهای روایی را که لازم و مناسب است نظیر روایات مربوط به اسباب نزول و آنچه روشنگر نص قرآنی است، همه را حفظ کنند.

همچنین پیشنهاد می‌کنم که عبارت «کتاب علمی، فنی، فلسفی، ادبی، تاریخی، روایی، اجتماعی، حدیث، تفسیر القرآن بالقرآن»^۲ را که بر صفحه عنوان مجلدات بیست‌گانه طبع اصلی عربی المیزان ظاهر شده است، حذف کنند، زیرا با حقیقت روش مفسر بزرگوار ما تناسب ندارد، و به جای آن فی المثل این عبارت را بگذارند:

«المیزان، تفسیر القرآن بالقرآن، عصری، ذوابحات قرآنیة متنوعه، یعقدها المفسر

للفائدة و الايضاح».

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

۲. این عبارت در طبع اول عربی المیزان که در دارالکتب اسلامیة در تهران، در زمان حیات علامه طباطبائی انجام گرفته نیامده است. در ترجمه‌های فارسی آن نیز چنین عبارت توضیحی دیده نمی‌شود. پیشنهاد مترجم این است که در هیچ طبع و هیچ روایت، هیچ نوع عبارتی از این قبیل، که متانت علمی و آکادمیک ندارد، نیاید.

قرآن کریم به کتابت عثمان طه

یکی از رویدادهای مهم فرهنگی - هنری دههٔ اخیر جهان اسلام، چاپ نفیس قرآنی است که خطاط شهیر معاصر سوری، عثمان طه، به خط معجزه آسای نسخ خویش نوشته و نخستین چاپ آن در قطع رحلی در حدود سال ۱۴۰۰ ق از سوی الدار الشامیه للمعارف، با همکاری مؤسسهٔ علوم القرآن، و با تأیید و همکاری علمی چند کشور اسلامی در دمشق انتشار یافته است. کتابت این قرآن طرح سنجیده و برنامه‌ریزی شده‌ای داشته است، به این معنی که هر صفحهٔ آن پانزده سطر دارد و هر صفحه با اول یک آیه آغاز شده و به آخر یک آیه ختم می‌گردد و هر جزء از سی جزء قرآن در بیست صفحه نوشته شده و با احتساب دو صفحه در اول و دو صفحه در آخر که برای تذهیب و تزئینهای دیگر در نظر گرفته شده مجموعاً در ۶۰۴ صفحه تدوین شده است. باید گفت که این ویژگی ابتکار خطاطان و قرآن‌نویسان هنرمند عثمانی (ترکیه) است و سابقهٔ آن به یک دو سدهٔ اخیر می‌رسد. چنانکه در عصر جدید قرآن معروف به قرآن سلطان عبدالحمید، مکتوب به خط مصطفیٰ نظیف (قدر غه‌لی) [تجدید چاپ در تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳ شمسی، همراه با فهرس مرحوم دکتر محمود رامیار] و قرآن خوشنویستهٔ استاد حامد

قرآن کریم به کتابت عثمان طه
الآمدی نیز همین ویژگیها را دارد.

قرآن مکتوب به خط عثمان طه که به نسخ بسیار شیرین و شیوه‌ای آمیخته به ثلث به نگارش در آمده و به تصدیق خبرگان فن از نظر خوشنویسی و استحکام دست و قلم و چشم‌نوازی و یکدستی، در میان قرآنهای خوشنوشته قدیم و جدید نظیر ندارد، چنانکه انتظار می‌رفت به محض انتشار با استقبال وسیعی در سراسر جهان اسلام روبرو شد و به انواع شکلها و قطعه‌ها مخصوصاً قطع وزیری تجدید طبع شد.

قرآن برتر و رسمی‌تر جهان اسلام، پیش از این کتابت اصیل، قرآن سلطانی - سلطان عبدالحمید که به آن اشاره شد - و از آن مهمتر و علمی‌تر و مضبوط‌تر قرآنی بود که به همت و درخواست ملک فؤاد اول پادشاه مصر به طبع رسیده (طبع اول ۱۳۴۲ ق) و اعتبار و اشتهار عظیمی از نظر صحت و دقت و انطباق رسم الخط با رسم عثمانی و بررسی کلیه علامات ضبط و وقف و قراآت آن بر مبنای مصاحف عثمانی حاصل کرد.

مصحف مصر یا طبع ملک فؤاد مبنای کتابت هنرمند بزرگ و سعادت‌مند سوری استاد عثمان طه قرار گرفته است تجدید چاپ فهد پادشاه عربستان نیز بر مبنای این دو نسخه بوده، یعنی همین کتابت عثمان طه را برگرفته‌اند و بر مبنای منابع و روشی که قرآن شناسان مصر و جهان اسلام در اصلاح قرآن طبع ملک فؤاد کوشیده بودند، به تصحیح و بازبینی مجدد آن پرداخته‌اند. لذا لازم است که متن اساس یعنی مصحف رسمی مصر (ملک فؤاد) را بیشتر معرفی کنیم. این قرآن خاتمة الطبعی تحت عنوان «تعریف بهذا المصحف الشریف» دارد و در آن آمده است: «این مصحف بر مبنای روایت حفص بن سلیمان... از قرائت عاصم... از ابی عبدالرحمن عبدالله سلمی از عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب (ع) و زید بن ثابت و ابن بن کعب از نبی اکرم (ص) کتابت و ضبط (نقطه و نشان گذاری) شده است. و هجا (= املای) آن بر مبنای روایات علمای رسم (رسم الخط) از مصاحفی است که عثمان بن عفان به بصره، کوفه، شام، مکه فرستاد و مصحفی که برای اهل مدینه تدوین کرد و مصحفی که به خود اختصاص داد [و همه یکسان بود] و از مصاحفی که از روی آنها استنساخ شده است، گرفته شده است. و چند حرف [و کلمه‌ای] که املای آنها در این مصاحف اختلاف دارد، در آنها از املای غالب [اکثریت] نسخه‌ها و رعایت قرائت قاری‌ای که آن نسخه موافق قرائت او کتابت شده، و نیز مراعات قواعدی که علمای رسم [رسم الخط شناسان قرآن] از میان رسم الخطهای

مختلف استنباط کرده‌اند، بر حسب روایت و ثبت و ضبط ابو عمرو والدانی و ابو داود سلیمان بن نجاح، پیروی شده است و در موارد اختلاف دو منبع اخیر، منبع دوم ترجیح داده شده است. حاصل آنکه هر حرفی از حروف این مصحف موافق با نظیر آن در مصحفی از مصاحف ششگانه است که به آنها اشاره کردیم...» سپس منابع مهمی را که مبنا و مرجع بازبینی قرآن شناسان همکار برای این طبع و تصحیح بوده است برمی‌شمارد و آنگاه اصطلاحات ضبط (نقطه و نشان گذاری) و در پایان علامات وقف و سرانجام اسم و امضای چهار تن از مقریان و قرائت شناسان و قرآن پژوهان ناظر بر تدوین این نسخه را یاد کرده است.

نکته مهمی که در این شناسنامه علمی و تحقیقی از قلم افتاده این است که با در دست نبودن نص مصاحف ششگانه عثمانی، حال که به تصریح خودشان از نسخه‌های استنساخ شده از مصاحف عثمانی استفاده کرده‌اند، چرا آنها را معرفی نکرده‌اند؟ البته اینکه منابع مرجع و مشورتی برای رسم الخط و ضبط و قرائت و وقف را معرفی کرده‌اند، و متن قرآن کریم را کلمه به کلمه با چندین متن کهن و اصیل سنجیده‌اند جای تردید نیست. طبعاً عثمان طه نمی‌توانسته است هم به کتابت هنرمندانه نسخه خود فکر کند و هم کار علمی تصحیح متن را به عهده بگیرد و اصولاً یک فرد هر قدر هم مقام شامخ علمی و قرآن‌شناسی داشته باشد، به تنهایی صلاحیت و اجازه و اختیار این کار خطیر را ندارد. در حسن انتخاب و روش‌دانی و کاردانی او همین بس که متن مصحف مصر (معروف به طبع ملک فؤاد) را که دقت و احتیاط علمی عظیمی صرف اصلاح و آماده‌سازی آن شده است، مبنای کتابت خود قرار داده است، لذا همه هوش و هنرش فقط صرف خوشنویسی و بازنویسی بس هنرمندانه این اثر شده است. و هیئت عالیرتبه‌ای از «کبار علماء بلاد شام» مرکب از پنج نفر قرآن‌شناس که اسامی آنها و نیز کیفیت طبع مصحف خوشنویسته او در خاتمة الطبع آنها آمده است، در این کار و نظارت بر کتابت او، همکاری داشته‌اند. و نیز اجازه سازمانهای دینی - فرهنگی سوریه، مصر، عربستان سعودی، اردن، و جمهوری اسلامی ایران را به ترتیب و با ذکر شماره اجازه‌نامه درج کرده‌اند.

چند سال پس از انتشار، مصحف کتابت عثمان طه، هم از نظر ظرافت خط و نفاست طبع و دقت و صحت متن، نظر قرآن‌شناسان عربستان را جلب کرد و پس از آنکه فهد در سال ۱۴۰۳ ق در صدد طبع مصحفی صحیح برآمد، صاحب‌نظران همین

قرآن کریم به کتابت عثمان طه ————— مصحف را به او پیشنهاد کردند و نام آن را «مصحف المدینه النبویه» گذاشتند و لجنه‌ای برای مقابله و مراجعه مجدد به «امهات کتب قرائت و رسم و ضبط و فواصل و تفسیر» به ریاست رئیس دانشکده قرآن کریم و تحقیقات اسلامی در دانشگاه اسلامی مدینه با شرکت قاریان و مقریان و قرآن‌شناسان و قرآن‌پژوهان دیگر تشکیل دادند. در اینجا بود که مصحف مصر و روش تصحیح و تدقیق و منابع مشورتی آن را مبنای کار بازبینی قرار دادند و به چند منبع علاوه بر آنها نیز رجوع کردند. نکته‌ای که فراموش کردیم بگویم این است که هم مصحف مصر، هم شام (کتابت عثمان طه) و هم مصحف مدینه از همکاری قرائت‌شناسانی که به یک یا چند قرائت از قرائت‌های هفتگانه یا دهگانه قرآن مجید احاطه دارند بهره‌مند شده‌اند.

خاتمة الطبع قرآنی که به این ترتیب فهد به کمک علمای قرآن‌شناس عربستان با مبنای قرار دادن متن کتابت عثمان طه و اتکای تام به مصحف مصر (طبع فؤاد اول) تدوین کرده به تاریخ ۱۴۰۵ هجری قمری است و اسم و امضای شانزده نفر از قرآن‌پژوهان، یعنی لجنه تصحیح و بازبینی قرآن را در بر دارد. در ظرف مدت پنج سال در دارالطباعة‌ای که خاص طبع همین قرآن تأسیس کرده‌اند سالانه در حدود یک میلیون نسخه از مصحف مدینه - که همان کتابت عثمان طه است - انتشار داده است. تفاوت بین مصحف مدینه و مصحف اصلی کتابت عثمان طه فقط در ۳ - ۴ مورد جزئی از علامات ضبط و وقف است.

در ایران به درخواست سازمان تبلیغات اسلامی، ناشر اصلی در دمشق، تیراژ وسیعی از همین قرآن را به قطع وزیری خاص جمهوری اسلامی ایران چاپ کرد و به ایران ارسال داشت. علاوه بر این نهادها و سازمانهای انتشاراتی مختلف با اجازه و بی‌اجازه، با سلیقه و بی‌سلیقه اقدام به طبع افست آن کرده‌اند. طبع افست خوبی از آن از سوی سازمان اوقاف، با تعویض تشعیر صورت گرفته است و انتشارات فقیه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، انتشارات صابرین نیز آن را افست کرده‌اند. بازسازی شکلی از آن با افزودن تذهیبهایی در صفحات اول و تشعیر واحدی در تمام صفحات، در قطع وزیری، از سوی انتشارات نگار صورت گرفته است. چاپ یا تجدید چاپ انتشارات صابرین در قطع کوچک، بر روی کاغذ بسیار نازک، همراه با ترجمه کاظم معزی، و فهارس موضوعی و کشف الآیات مرحوم دکتر محمود رامیار است. در لندن نیز مرکز معارف مذهبی

(= مرکز الثقافة الدینیة) با همکاری موسسه جهانی خدمات اسلامی WOFIS آن را همراه با ترجمه مرحوم قمشه‌ای بر روی کاغذ بسیار نازک، به طرز مرغوبی بازسازی و تجدید طبع کرده است.

جدیدترین طبع از خانواده طبعهای مختلف قرآن مکتوب به خط عثمان طه، طبعی است بسیار شکیل در ابعاد $۱۲/۵ \times ۱۷/۵$ ، برابر با یک چهارم قطع رحلی و یک دوم قطع وزیری، در داخل یک قاب جعبه‌وار، که از سوی انتشارات سفیر (تهران) انتشار یافته است. از ویژگیهای این طبع نخست در نگارش نامهای خداوند (الله، اله، لله، رب، رحمن، هو) به رنگ شنگرف شاد است، دیگر طلایی بودن لبه‌های آن، که در مجموع یکی از زیباترین چاپهای نفیس قرآن مجید را به مسلمانان ایران و سراسر جهان ارزانی داشته است.

درباره ترجمه استاد آیتی از قرآن کریم

به احتمال قریب به یقین قدیمترین ترجمه‌ای که از قرآن مجید به هر زبانی به عمل آمده، ترجمه به زبان فارسی است و قدمت آن به قرن چهارم هجری می‌رسد. دو ترجمه معروف به قرآن قدس که اخیراً دو مجلد آن به کوشش عالمانه آقای دکتر علی رواقی منتشر شده، و نیز ترجمه معروف به ترجمه تفسیر طبری - که طبق کشف آقای دکتر زریاب خویی، و نیز کشف مجدد و از روی توارد اینجانب، اصلاً ربطی به تفسیر طبری [= جامع البیان] ندارد - جزو کهنترین ترجمه‌های تحت اللفظی قرآن مجید است. از چند هزار نسخه خطی قرآن کریم که در موزه قرآن آستان قدس رضوی در مشهد محفوظ است، حدود سیصد و بیست و چند نسخه آن مترجم است، و طبعاً ترجمه‌ها بین السطور و باز تحت اللفظی است. ترجمه نوبت اول تفسیر کشف الاسرار میبیدی، و ترجمه‌ای که در دل تفسیر ابوالفتوح رازی نهفته است، و نیز تفسیر بسیار مهم سورآبادی که خوشبختانه تمامت آن بازیابی شده و هم اکنون به همت جناب سعیدی سیرجانی در دست طبع است، جزو کاملترین و کهنترین ترجمه‌های غیر تحت اللفظی قرآن مجید است. بعد می‌رسیم به چند ترجمه تفسیر گونه، یا تفسیر ترجمه دار معتابه دیگر که اهم آنها تفسیر معروف به تفسیر کمبریج است که متأسفانه فقط از سوره مریم به بعد آن محفوظ مانده و به کوشش دکتر

جلال متینی به طبع رسیده است (۲ جلد، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹). دیگر ترجمه قرآن موزه پارس است که باز متأسفانه از سورة مریم به بعد را دارد. (تصحیح دکتر علی رواقی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵). دیگر ترجمه معروف به تفسیر نسفی (از ابو حفص نجم الدین عمر نسفی ۴۶۲ - ۵۳۸ ق. به تصحیح دکتر عزیز الله جوینی. تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۳، ۲ ج). از آثار متأخرتر تفسیر گارز [= جلاء الاذهان] - در ده مجلد، به تصحیح مرحوم محدث ارموی، که هم به تصریح ایشان در مقدمه، بازنویسی و رونویسی ساده‌ای از تفسیر ابوالفتوح بیش نیست، و نیز تفسیر شریف لاهیجی، در ۴ مجلد هم به تصحیح ایشان، از نظر ترجمه فارسی قرآن اهمیت دست‌اولی ندارند. اما از طبقه سوم یا چهارم تفاسیر فارسی، اثری هست که حائز اهمیت است و آن تفسیر حسینی [= مواهب علیّه] اثر ملا حسین واعظ کاشفی، تاریخ تألیف ۸۹۷ ق، که یک طبع یک جلدی با خط نستعلیق به قطع رحلی (چاپ هند) دارد و یک طبع و تصحیح حروفی به کوشش جناب آقای جلالی نائینی، (چاپ اقبال، حدود ۱۳۱۸ ش). چاپ هند هم ترجمه بین‌السطور دارد که تحت‌اللفظی است، و هم ترجمه تفسیر آلود و به اصطلاح آزادتر که به نظر اینجانب جزو بهترین آثار متأخر در ترجمه و تفسیر قرآن مجید است.

در عصر قاجار اگر اقدام مهمی در ترجمه یا تفسیر قرآن - به فارسی - صورت گرفته باشد، بنده اطلاعی ندارم. و متأسفانه با آنکه ترجمه قرآن به فارسی، تاریخی هزارساله دارد، بنده حتی مقاله‌ای در این باب ندیده‌ام، لذا نه قصد ذکر تاریخچه و نه بضاعت علمی آن، و نه منابع کافی در اختیار دارم. در عصر جدید یعنی قرن چهاردهم تا اکنون که پایان دهه اول قرن پانزدهم است، چند کوشش مهم و معروف در ترجمه قرآن به فارسی صورت گرفته است: (۱) ترجمه کاظم معزی که شاید بهترین ترجمه تحت‌اللفظ باشد، (۲) ترجمه شادروان ابوالقاسم پاینده که جزو نخستین ترجمه‌های غیر تحت‌اللفظ و مفهوم به فارسی معاصر و بدون ریخت و پاش و آب و انشای تفسیری است. (۳) ترجمه مرحوم مهدی محبی الدین الهی قمشه‌ای که نزد بسیاری از اهل نظر به بهترین و مفهوم‌ترین ترجمه سرراست با نثر امروزی معروف شده است. ترجمه پاینده به زیر ذره‌بین انتقاد دو تن از فضلای معاصر رفت. یکی مرحوم فرزاد که مقاله‌های انتقادی‌اش در این باب که ابتدا در مجله یغما و سپس به صورت مستقل و در ضمن مجموعه مقالات

ایشان چاپ شد، عالمانه‌ترین نقد ترجمه قرآن در عصر ما است. و دیگری آقای غلامرضا طاهر. ولی ترجمه مرحوم قمشه‌ای از بس قبول عام یافته انتقادی را بر نیانگیخته است. حال آنکه سزاوار و نیازمند انتقاد و رفع عیبه‌ای اساسی است. جز سهو القلمها و اشتباهات علمی - که البته معدود و محدود است - بزرگترین ایراد ترجمه جناب قمشه‌ای، که اغلب مردم حسن آن می‌شمارند، تفسیر آمیز بودن آن است. کمتر جمله‌ای از جملات ایشان در ترجمه آیات قرآن کریم است که چیز و چیزهایی از سوی مترجم بر آن افزوده نباشد. اگر این ترجمه را «نقل به معنی» ندانیم تردید نیست که ترجمه آزاد و بلکه بسیار آزاد است. ولی نظر به پایگاه رفیع علمی و عرفانی مرحوم قمشه‌ای و نشر شیرین فارسی‌اش و علم و احاطه‌اش به علوم قرآنی و انس ۵۰ - ۶۰ ساله‌اش با قرآن، ترجمه ایشان قطع نظر از ایرادهایی که گفته شد، به دل می‌نشیند و تا حدود بسیاری خوشخوان است. ۴) ترجمه و تفسیر مرحوم زین العابدین رهنما که هم دارای توضیحاتی است در آغاز اغلب سوره‌ها و هم تعلیقات روشنگر تفسیر گونه‌ای در پای صفحات، ترجمه‌ای سراسر است و با امانت و مفهوم و به فارسی امروز، و به میزان بسیار کمی به عنصر تفسیری آمیخته است. شاید این نظر اجمالی و استعجالی را درباره این ترجمه بتوان داد که تا حدود بسیاری ایرادهای ترجمه پاینده، و حتی ترجمه مرحوم قمشه‌ای را ندارد. یعنی منظم‌تر و منضبط‌تر از هر دو است. امید است صاحب‌دل صاحب‌نظری روزی عیار این ترجمه را بسنجد. ترجمه مرحوم حکمت آل آقا که ده - پانزده سال در رادیو ایران به ترجمه و تفسیر قرآن اشتغال داشت، ترجمه‌ای متین و مفهوم و قابل مقایسه با سه ترجمه پیشین است. اما ترجمه استاد عبدالمحمد آیتی من حیث المجموع شیواترین و سراسر است‌ترین و خوشخوان‌ترین و متین‌ترین و دقیق‌ترین و امروزی‌ترین ترجمه قرآن مجید است. آقای پاینده با آنکه در گشودن این راه یعنی ترجمه مفهوم و امروزی و بدون خرده - ریزهای دست و پاگیر، فضل تقدم دارند یا همین‌طور شادروان قمشه‌ای ترجمه بسیار خوشخوانی به دست داده‌اند، ولی ترجمه آقای پاینده اغلاط علمی معتناهی دارد که بخشی از آنها را منتقدان گفته‌اند ولی استقصای منتقدان تام نبوده است. جناب آیتی استفاده از عنصر تفسیر را به حداقل ممکن - در حدود صفر یا حداکثر یک درصد - کاهش داده‌اند. مع الوصف ترجمه‌شان خوشخوان‌تر یا به همان خوشخوانی بخشهای خوب و بی‌اشکال ترجمه پاینده، و قمشه‌ای و رهنماست. از میان این مترجمان آقایان

قمشه‌ای و رهنما سابقه و ممارست شایانی در صنعت ترجمه به معنی الاعم نداشته‌اند، اما آقای پاینده مترجم ماهری بوده‌اند که ترجمه دو تاریخ از مسعودی و سراسر تاریخ طبری کمتر از نیمی از آثار ترجمه‌ای ایشان را تشکیل می‌دهد. استاد آیتی نیز در ترجمه از عربی مهارت و سابقه شایانی دارند و ترجمه ۶ مجلد از تاریخ العبر ابن خلدون نیمی از کارنامه ترجمه ایشان است. آقای آیتی ظرایف فنی صناعت ترجمه را به حد اعلا رعایت کرده‌اند، از جمله در جا به جا کردن اجزای جمله و به هم پیوستن جملات و فرو گذاشتن خرده ریزهای دست و پا گیر و ترجمه ناپذیر سنگ تمام گذاشته‌اند. لذا خود را ملزم نکرده‌اند که هر جا در نص اصلی انّ و قد یا لقد یا نون تأکید ثقیله و خفیفه هست، در ترجمه فارسی حتماً هرآینه و همانا بیاورند. نشر استوار و مفهوم ترجمه ایشان آمیزه‌ای از فارسی نویسی جدید و بعضی امکانات فارسی قدیم است. و مهمترین وجه توفیق ایشان در ترجمه حاضر ناشی از این حسن انتخاب و تلفیق مناسب است. نگارنده این سطور نظر به سائقه و سابقه علاقه خود به قرآن کریم سالها این خلجان خوش را در خاطر خویش داشت که روزی جسارت ورزد و به ترجمه قرآن مجید اهتمام کند. اما بحمدالله ملاحظه شد که به قول معروف کفی الله المؤمنين القتال. و خداوند را سپاس گفت و می‌گوید که این واجب کفایی دشوار را. استاد عبدالمحمد آیتی به نیکوترین وجهی تعهد کرده و از عهد برآمده‌اند. ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء. و باید به آیه کریمه دیگری از قرآن مجید تمثل جست که می‌فرماید: الله اعلم حیث یجعل رسالته.

به نظر نگارنده این سطور ترجمه استاد آیتی من حیث المجموع همانا گمشده اعصار و قرون و آرزوی دیر ساله همه دوستداران معارف قرآنی است که خواستار یک ترجمه معیار و استوار و امروزی از قرآن کریم بوده‌اند تا مرجع همگان باشد، و همه محققان و مترجمان و نویسندگان و پژوهندگان که می‌خواهند ترجمه یک یا چند آیه را در تالیف یا ترجمه خود بیاورند، به این ترجمه روی آورند.

از آنجا که کلمات و عبارات مقدس قرآنی برای ما مسلمانان اهمیت و حساسیتی خارق العاده دارد، در همینجا به وکالت از مترجم گرانقدر این ترجمه از همه محققان و قرآن پژوهان دعوت می‌کند که نکته‌ها و نقد و نظرهای خود را از کم یا زیاد به آدرس مؤسسه ناشر این اثر (انتشارات سروش) ارسال دارند. تا کاستیها یا ایرادهای ناچیز و اندک شماری که در این ترجمه هست به همت صاحب نظران و بازنگری مستمر خود جناب

قرآن کریم به کتابت عثمان طه
آیتی تماماً برطرف شود، و این ترجمه چنانکه سزاوار است ترجمه معیار عصر ما و ان شاء الله اعصار دیگر گردد. این مقدمه کوتاه و قلم انداز را از آن روی نوشتم تا معلوم شود که صمیمانه ارج و احترام بسیاری برای ترجمه استاد آیتی قائلم، و همه دعاها برای آمین، و همه این انتقادهای برای بهتر سازی هر چه بیشتر این ترجمه ارجمند است. ذیلاً دو نکته انتقادی حائز اهمیت را مطرح می سازم.

(۱) درباره علم الهی

آیه ۱۴۲ سوره آل عمران: «ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين»، چنین ترجمه شده است: «آیا می پندارید که به بهشت خواهید رفت و حال آنکه هنوز برای خدا معلوم نشده است که از میان شما چه کسانی جهاد می کنند و چه کسانی پایداری می ورزند؟» (ص ۶۹ ترجمه حاضر).

این ترجمه از نظر علم عقاید و کلام اسلامی اشکال دارد. و گویی منکر علم (سابق) الهی است. و این سؤال را پیش می آورد که پس کی برای خداوند معلوم خواهد شد که مجاهدان و صابران چه کسانی هستند. و این شبهه را پیش می آورد که گویی علم الهی، تابع معلوم است. شبهه به همین آیه را استاد آیتی در جای دیگر - سوره توبه، آیه ۱۶ - درست و شیوا و بدون اشکال ترجمه کرده اند: «ام حسبتم ان ترکوا و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و لم يتخذوا من دون الله و لا رسوله و لا المؤمنين و ليجة...»: «آیا پنداشته اید که شما را به حال خود وا گذاشته اند بی آنکه خدا کسانی از شما را که جهاد می کنند و جز خدا و پیامبرش و مؤمنان را به همراهی نمی گزینند، معلوم دارد؟» آری این گونه مشتقات «علم» که در بعضی آیات قرآن مجید به کار رفته است آزمون و شناساندن و بر دیگران معلوم داشتن است، نه علم به معنی معروف کلمه.

ترجمه شادروان قمشه ای، قطع نظر از اینکه مثل همیشه اندکی اطناب و اضافات دارد درست و دقیق است: «گمان می کنید به بهشت داخل خواهید شد بدون آنکه خدا امتحان کند و آنانکه جهاد در راه دین کرده و آنها که در سختیها صبر و مقاومت کنند مقامشان را بر عالمی معلوم گرداند؟» پاینده: «مگر پنداشتید به بهشت درون می شوید و خدا کسانی از شما را که جهاد کرده اند معلوم نمی کند و صبوری پیشگان را معلوم نمی کند.» رهنما: «آیا گمان بردید که به بهشت اندر شوید و هنوز خدا نشناخته است

کسانی را که جهاد کردند و شکیبایان را نشناخته است؟» آل آقا: «آیا پنداشته‌اید که داخل بهشت می‌شوید، در صورتی که هنوز خدا از بین شما کسانی که جهاد کرده‌اند و صبر کنندگان را معلوم و آشکار نساخته است.»

*

در ذیل این بحث خوب است بررسی کنیم که مشتقات «علم» به این معنی خاص که چندین بار در قرآن مجید به کار رفته است، در ترجمه جناب آیتی و دیگران چگونه ظاهر شده است.

الف- «و ما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرسولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبِه...»: «و آن قبله‌ای را که روبه‌روی آن می‌ایستادی دیگر گون نکردیم جز بدان سبب که بدانیم چه کسی از پیامبر پیروی می‌کند و چه کسی به خلاف او بر می‌خیزد...» (ص ۲۳، سورة بقره، ۱۴۳). قمشه‌ای: «ما قبله‌ای را که بر آن بودی تغییر ندادیم مگر بر اینکه بیازماییم و جدا سازیم گروهی را که از پیغمبر خدا پیروی کنند از آنانکه به مخالفت او برخیزند...». پاینده: «قبله‌ای را که بر آن بودی بگردانیدم تا آنکه را تابع پیغمبر می‌شود از آنکه روی می‌گرداند معلوم کنیم...». رهنما: «و ما قبله‌ای را که تو بر آن بودی برقرار نکردیم مگر بدان سبب که بدانیم (تا معلوم شود) چه کسی از پیامبر پیروی می‌کند و چه کسی روی پاشنه پای خود بر می‌گردد...». آل آقا کلمه «لنعلم» را در این آیه «بدانیم» ترجمه کرده است که نادرست است.

ب- «و ما کان له علیهم من سلطان الا لِنَعْلَمَ مَنْ یؤمن بالآخرة ممن هو منها فی شک...»: «و شیطان را بر آنان تسلطی نبود، مگر آنکه می‌خواستیم بدانیم که چه کسانی به قیامت ایمان دارند و چه کسانی از آن در شک هستند...» (ترجمه حاضر، ص ۴۳۱، سورة سبأ، ۲۱). قمشه‌ای: «در صورتیکه شیطان بر مردم تسلطی نداشت (بلکه از حرص دنیا پیرو او شدند) و شیطان را بر این داشتیم تا به امتحان آن کس که به عالم قیامت ایمان آورد از آن کس که شک دارد، بر خودشان معلوم گردانیم...». پاینده: «و شیطان بر ایشان تسلط یافت تا آنکس را که به دنیای دیگر ایمان داشت از کسی که درباره آن به شک در بود، معلوم داریم...». رهنما: «و او را بر آنان چیرگی نبود جز برای اینکه بازشناسیم کسی را که به روز آخرت ایمان دارد از آنکس که از آن در شک است...». آل آقا: «و شیطان را بر آنان چیرگی نبود مگر برای آنکه بدانیم (معلوم

کنیم) که چه کسی به آخرت ایمان می آورد و چه کسی در آن شک دارد...»

پ - «و لنبلونکم حتی نَعْلَمَ المجاهدین منکم و الصابرين»: «و شما را می آزماییم تا مجاهدان و صابران را بشناسیم.» (ترجمه حاضر، ص ۵۱۱، سوره محمد، ۳۱). قمشه ای: «و البته ما (به حکم جهاد) شما را در مقام امتحان می آوریم تا آن که در راه خدا جهاد و مجاهده و کوشش دارد و (بر رنج آن) صبر می کند مقامش معلوم سازیم.» پاینده: «شما را خواهیم آزمود تا مجاهدان و صابران شما را معلوم داریم.» رهنما: «و البته شما را بیازماییم تا جهاد کنندگان را بشناسیم و بازنشستگان را... بیازمائیم.» آل آقا: «و بیگمان ما شما را می آزماییم تا کسانی را که جهاد می کنند و پایدارند، بازشناسیم.» به نظر ما اگر به جای «بشناسیم» چه در ترجمه آقای آیتی و چه در ترجمه های دیگران (و نیز «بازشناسیم») بشناسانیم می آمد، رفع اشکال می شد.

ت - «و ما اصابکم يوم التقى الجمعان فبأذن الله و ليعلم المؤمنین.»: «آنچه در روز برخورد آن دو گروه به شما رسید، به اذن خدا بود، تا مؤمنان را بشناسد.» (ترجمه حاضر، ص ۷۳، آل عمران، ۱۶۶). قمشه ای: «آنچه در روز احد هنگام مقابله دو صف کارزار به شما رسید به قضای خدا و مشیت نافذ او بود. تا آنکه بیازماید اهل ایمان را تا معلوم شود حال آنانکه ثابت قدم در ایمانند.» پاینده: «آنچه روز تلاقی دو جماعت به شما رسید، به اذن خدا بود تا مؤمنان را معلوم دارد.» رهنما: «و آنچه به شما رسید در روزی که دو گروه روبرو شدند، به اذن خدا بود (و برای آن بود) که مؤمنان را بشناسد.» آل آقا: «و هرچه در روز ملاقات لشکرها به شما رسید به اذن خدا بود. تا مؤمنان را بشناسد.»

ث - «و ليعلم الذين نافقوا» (دنباله آیه پیشین است. ص ۷۳ ترجمه حاضر، آل عمران، ۱۶۷): «و آنان را نیز که نفاق ورزیدند، بشناسد.» قمشه ای: «لیعلم» را با «معلوم شود» و پاینده با «معلوم کند» و رهنما با «بشناسد» و آل آقا نیز با «بشناسد» ترجمه کرده اند، و چنانکه گفته شد در همه این مثالهای مربوط به این فصل اعم از آنچه نقل شد و خواهد شد، به نظر ما «بشناساند» بر «بشناسد» ترجیح دارد. زیرا بر «بشناسد» در مورد خداوند همان ایراد و اشکال را دارد که «بداند».

ج - «یا ایها الذین آمنوا لیبلونکم الله بشیء من الصید تناله ایدیکم و رماحکم

لِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَخَافَهُ بِالْغَيْبِ.»: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا شما را به صیدی که به دست می‌گیرید یا به نیزه شکار می‌کنید، می‌آزماید تا بداند چه کسی در نهان از او می‌ترسد.» (ص ۱۲۴ ترجمه حاضر، مائده، ۹۴) برای تغییر ذائقه، عبارت راهگشائی را که بیضاوی در ذیل این آیه آورده است نقل و ترجمه می‌کنیم: «... تا آنکس را که از عقاب الهی بیمناک است در عین اینکه خداوند پنهان است، و او از قوت ایمانش نگران او است، از آن کس که از روی ضعف قلب و قلت ایمان از خداوند بیمی ندارد متمایز گرداند. در اینجا علم را ذکر کرده و مرادش وقوع معلوم و ظهور آن یا تعلق علم [باطن به ظاهر] است.» قمشه‌ای: «ای اهل ایمان خدا شما را به چیزی از صید می‌آزماید که در دسترس شما و تیرهای شما آیند تا بداند (یعنی تا معین و معلوم بر خودشان گردد) که چه کسی از خدا در باطن می‌ترسد (و صیدی که حکم به حرمت آن شده است شکار نمی‌کند)». پاینده: «کسانی که ایمان دارید! خدا شما را به چیزی از شکار امتحان می‌کند که دستها و نیزه‌هاتان بدان تواند رسید، تا کسی را که به نادیده از او ترسد، معلوم کند.» رهنما: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا شما را به چیزی از صید بیازماید که دستهای شما و نیزه‌های شما بدان می‌رسد، تا خدا معلوم کند چه کسی در نهان از او می‌ترسد.» آل آقا نیز مانند استاد آیتی «تا بداند» ترجمه کرده است.

چ - «... و لِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ...»: «تا خدا بداند چه کسی به نادیده، او و پیامبران را یاری می‌کند...» (ص ۵۴۲ ترجمه حاضر، حدید، ۲۵). قمشه‌ای: «... تا معلوم شود که خدا و رسلش را با ایمان قلبی که یاری خواهد کرد؟...». پاینده: «و تا خدا، آنکه را به نادیده یاری او و پیغمبران او می‌کند معلوم دارد...». رهنما «و بداند خدا...» و آل آقا «تا خدا بداند» ترجمه کرده‌اند.

(۲) ترک بعضی از وحی؟

آیه ۱۲ سوره هود: «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ ضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» چنین ترجمه شده است: «شاید که برخی از چیزهایی را که بر تو وحی کرده‌ایم و گذاشته‌ای و بدان دلتنگ شده باشی که می‌گویند: چرا گنجی بر او افکنده نمی‌شود؟ و چرا فرشته‌ای همراه او نمی‌آید؟ جز این نیست که تو بیم دهنده‌ای بیش نیستی و خداست که کارساز

هر چیزی است.» (ص ۲۲۳ ترجمه حاضر). از ترجمه صدر آیه چنین برمی آید که احتمالاً حضرت رسول (ص) بعضی از وحی الهی را برخلاف آنهمه امانت داری که از او در زندگانی و کار و بار دریافت و ثبت و ضبط وحی معهود است عالماً و عامداً - یا سهواً - متروک نهاده است. به عبارت دیگر چه بسا بعضی از وحی [= قرآن] را پنهان کرده و بر کاتبان وحی نخوانده و ننویسانده و بالتیجه در قرآن موجود نیامده است، و این خلاف ضروریات اعتقادی اسلام و شهادت خود قرآن مجید است.

ترجمه بخشی از قول شیخ طوسی در تبیان بدین قرار است: «این خطابی از خداوند تعالی به پیامبر اوست که بدین وسیله او را به ادای آنچه پیام او است و به او وحی فرموده است، ترغیب و از کتمان آن نهی می کند و او را به ادای پیام تشجیع می نماید. و به او می گوید چنین نباشد که از شدت و عظمت آنچه بر دلت وارد می شود و فشار دشمنی مخالفان که دلت را گرانبار و تنگ می کند به تو چنین وانمود کنند که ترا از اجرای بخشی از مأموریت خود باز داشته اند، و تو بخشی از وحی را فرو بگذاری، از بیم آنکه مبادا بگویند چرا بر او گنجی نازل نمی شود، تا آن را خرج کند، یا چرا همراه او فرشته ای نیامده است تا او را یار و یاور باشد، دل تنگ داری...». همه مفسرین بزرگ آیه را همینطور معنی کرده اند. یعنی تصریح کرده اند که این استفهام برای هشدار است. و هرگز هیچ مفسری نگفته است، و از آیه هم بر نمی آید که این امر با احتمال واقع شده است، و خداوند از امری که رخ داده سخن می گوید. بلکه از امری که نباید و مبادا رخ دهد سخن می گوید. میبدی در نوبت اول آیه را چنین ترجمه می کند: «مگر که فرو خواهی گذاشت [و نهان خواهی کرد] چیزی از آنچه به تو فرستاده اند از پیغام و دل تو از آن تنگ می خواهد بود که [دشمنان] می گویند که چرا برو گنجی [از مال دنیا] فرو نفرستادند... یا [گویند] که چرا با او [پیغام رسانیدن را] فرشته یی نیامد...» و در تفسیر نوبت دوم شرح و بیان روشنگری در این باره دارد: «... سبب نزول این آیت آن بود که کفار مکه گفتند: یا محمد... ما را کتابی آر بیرون از این قرآن که در آن عیب بتان ما و خدایان ما نباشد، تا آنکه ما با تو نشینیم و ترا پس رو باشیم. و نیز قومی گفتند... چرا فرشته یی از آسمان فرو نیاید به تو آشکارا تا به صدق تو گواهی دهد. و چرا مالی فراوان به تو ندهند و گنجی بر تو نگشایند تا بر خویشان نفقه کنی و بر این درویشان پس روان تو؟ و این سخن ایشان بر طعن و تعنت می گفتند. و از ایشان که این سخن می گفتند یکی

عبدالله بن امیه المخزومی بود و رسول خدا (ص) از آنکه بر ایمان ایشان سخت حریص بود و خواهان، همت کرد که طعن بتان و سب ایشان وقتی بگذارد و آنچه ایشان از آن کراهیت می دارند بر ایشان نخواند تا ایشان به ایمان در آیند. و از آنچه گفتند لولا انزل علیه کنز اوجاء معه ملک دلتنگ و اندوهگین گشت، تا رب العالمین آیت فرستاد: «فلعلک تارک» به لفظ خبر گفت اما به معنی نهی است. ای لاتر کن الی کلامهم و لایضق صدرک باقتراحهم و لاتهتم ان لم تؤت ما سألوک...»

به مصداق ان القرآن یفسر بعضه بعضاً باید گفت که حضرت رسول (ص) چنانکه از چند موضع قرآن مجید بر می آید در معرض این درخواست همیشگی کافران و مشرکان بوده اند که با معتقدات آنها مدارا کند و به اصطلاح مقدسات آنها را عزیز بشمارد. ولی همواره خداوند به وحی و الهام ایشان را در این فشار روحی یاوری می کرد و تأثیر القآت آنها را می زدود. یکی از معروفترین این نمونه ها همان است که افسانه غرانیق را پدید آورده است. و خداوند در نفی آن و یا نظایر آن می فرماید: «و ما ارسلنا من قبلک من رسول و لا نبی الا اذا تمنى الفی الشیطان فی أُمْنِیَّتِهِ فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم (حج، ۵۲) ترجمه این آیه و سه آیه بعد از آن را - نظر به اهمیت و ارتباط آنها با هم - از ترجمه استاد آیتی نقل می کنیم: «ما پیش از تو هیچ رسول یا نبیی را نفرستادیم مگر آنکه چون به خواندن آیات مشغول شد، شیطان در سخن او چیزی افکند. و خدا آنچه را که شیطان افکنده بود نسخ کرد، سپس آیات خویش را استواری بخشید، و خدا دانا و حکیم است. چنین شود تا آنچه شیطان در سخن او افکنده برای کسانی که در قلبهایشان بیماری است و نیز سخت دلان، آزمایشی باشد. و ستمکاران در اختلافی بزرگ گرفتارند. و تا دانشمندان بدانند که قرآن برآستی از جانب پروردگار توست و بدان ایمان بیاورند و دلهایشان بدان آرام بگیرد و خدا کسانی را که ایمان آورده اند به راه راست هدایت می کند. همواره کافران در آن شک می کنند تا آنگاه که قیامت ناگهان بر سرشان فرا رسد یا به عذاب روز بی شادمانی گرفتار آیند (سوره حج، آیات ۵۲ - ۵۵؛ ص ۳۳۹ ترجمه حاضر). همچنین در آیات ۷۴ تا ۷۶ سوره اسراء می فرماید: «و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لا تخذوک خلیلاً...» که ترجمه آنها به قلم جناب آیتی از این قرار است: «نزدیک بود تو را از آنچه بر تو وحی کرده بودیم منحرف سازند تا چیز دیگری جز آن را به

دروغ به ما نسبت کنی، آنگاه با تو دوستی کنند. و اگر نه آن بود که پایداریت داده بودیم، نزدیک بود که اندکی به آنان میل کنی. آنگاه تو را دو چندان در دنیا و دو چندان در آخرت عذاب می کردیم و برای خود داوری بر ضد ما نمی یافتی.» (ترجمه حاضر، ص ۲۹۰). و در این بحث آیات ۱۴ تا ۱۷ سوره یونس نیز حائز کمال اهمیت است. مانند دو مورد پیشین، فقط نص آیه اول را ثبت سپس ترجمه هر سه آیه را به قلم آقای آیتی نقل می کنیم: «و اذا تُتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابده من تلقائ نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي انى اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم.» «چون آیات روشن ما بر آنان [مخالفان، مشرکان] تلاوت شد، آنها که به دیدار ما امید ندارند گفتند: قرآنی جز این قرآن بیاور یا دگرگونش کن. بگو: مرا نرسد که آن را از سوی خود دگرگون کنم. هر چه بر من وحی می شود پیرو همان هستم. می ترسم که اگر به پروردگارم عاصی شوم، به عذاب آن روز بزرگ گرفتار آیم. بگو: اگر خدا می خواست من آن را بر شما تلاوت نمی کردم و شما را از آن آگاه نمی ساختم. و پیش از این در میان شما عمری زیسته ام. چرا به عقل در نمی یابید؟ کیست ستمکارتر از آن که بر خدا دروغ می بندد، یا آیات او را دروغ می انگارد؟ هرآینه مجرمان رستگار نشوند.» (ترجمه حاضر، ص ۲۱۱).

با وجود این آیات بینات و آنچه تا اینجا عرض و عرضه شد، شاید نیازی به نقل و استناد بیشتر از مدارک مهم تفسیری شیعه و سنی نباشد. اما برای آنکه معلوم شود که طبق مدعای اینجانب در این باره بین مفسران اجماع و اتفاق نظر است، و ترجمه استاد آیتی از آیه مزبور به تصحیح و اصلاح نیازمند است، اقوال بعض دیگر از مفسران و مترجمان طراز اول را نقل می کنیم.

ترجمه قرآن ۵۵۶ ق: «تا مگر تو دست بنداری برخی از آنچه فرمودند به تو و تنگ مدار دل خویش بدانچه می گویند چرا فرو نیامد در او گنجی یا نیامد و او [= با او] فرشته یی....». شیخ طبرسی در مجمع البیان می نویسد: «... پس قول خداوند که می فرماید «لعلک» بر وجه شک نیست بلکه مراد از آن نهی است، یعنی نهی از ترک ادای رسالت، و تشویق به ادای آن. چنانکه ممکن است یکی از ما با وجود علم به اینکه دوستش فرمانبر اوست و در حق او خلاف نمی کند، ولی چون دیگری به اصطلاح تحریک به خلاف و خیانتش می کند، به او بگوید: نکند یا مبادا به خاطر حرف فلان و

بهمان، جانب مرا فرو بگذاری. و مراد از این هشدار این است که آن فرد اغواگر را از تفتین و تلقین باز دارد، و معنای قول خداوند این است که لا تترک بعض ما یوحی الیک و لا یضق صدرک بسبب مقاتلهم هذه: به سبب چنین و چنان گفتن آنان (دشمنان و کافران) دست از ابلاغ وحی باز مدار. یا بخشی از وحی را فرو مگذار.»

امام فخر رازی چنانکه شیوة او در امثال این باریکناها و ظرائف معنائی است، بحث دقیق و مستوفایی در این باب کرده است. چون بحث او از یک طرف شامل بحث زمخشری است و از طرف دیگر نیشابوری صاحب غرائب القرآن هم خلاصه‌ای از بحث فخر رازی را در تفسیر خود آورده، نقل قسمت مهم بحث فخر رازی ما را از نقل دو تفسیر دیگر هم بی‌نیاز می‌گرداند. لذا بخشی از «مسألة دوم» او را نقل و ترجمه می‌کنیم: «مسلمانان اجماع و اتفاق نظر دارند بر اینکه بر حضرت رسول علیه الصلاة و السلام جایز نیست که در وحی و تنزیل خیانت ورزد و بعضی از آنچه که به او وحی شده ترک کند یا واگذارد. چه جایز شمردن این امر، به شک در کل شرایع و تکالیف می‌انجامد، و این مایه فساد در نبوت است. و از طرف دیگر مقصود از رسالت تبلیغ تکالیف الهی و احکام است، و چون این فایده حاصل نگردد، دیگر رسالت از رساندن فایده اصلی‌اش باز می‌ماند، و چون این نکته مسلم شد، شک نیست که مراد از قول خدای تعالی که می‌فرماید «فلعلک تارک بعض ما یوحی الیک» چیز دیگری جز این است که بخواهد بگوید حضرت رسول (ص) چنین کاری کرده است. و صاحب‌نظران در این باره وجوهی بیان کرده‌اند. نخست اینکه: ممتنع نیست که در علم الهی این امر نهفته باشد که رسول گرامی به انگیزه‌ای که خداوند بر خواهد انگیزخت از ادای وحی الهی، تقصیر نخواهد کرد، و امثال این تهدیدات بلیغه جزو همان اسباب و انگیزه‌هاست. دوم اینکه: مخالفان [کافران و مشرکان] به قرآن اعتقادی نداشته و آن را خوار می‌گرفتند و تمسخر می‌زدند. و دل رسول الله (ص) از این امر تنگ می‌شد که بر آنان وحی‌ای را بخواند که نمی‌پذیرند و به آن می‌خندند، لذا خدای تعالی او را تهییج کرد تا ادای رسالت کند و این بیم و باک را که از سخنان یاوه آنان دارد، رها کند، و به استهزای آنان واقعی نگذارد، و غرض از آن هشدار است بر اینکه اگر او (حضرت رسول، ص) این وحی را ابلاغ کند، آماج تمسخر آنان و کارهای سفیهانه‌شان خواهد گردید؛ و اگر وحی را ابلاغ نکند، همانا مرتکب ترک وحی الهی و خیانت در امانت شده است،

پس ناچار از تحمل یکی از دو ضرر است. و تحمل سفاقت آنان، آسانتر است از تحمل ارتکاب خیانت در وحی الهی. و غرض از ذکر این کلام توجه دادن به این نکته ظریف بوده است. چه انسان چون بداند که هر یک از دو طرف یک فعل و ترک آن مشتمل به ضرر عظیم است، سپس پی ببرد که ضرر در جانب ترک بزرگتر و قوی تر از جانب فعل است، انجام این فعل برای او آسان و گوارا خواهد شد. پس مقصود از ذکر این کلام همین است که شرح دادیم. و اگر گفته شود کلمه فلعلک کلمه شک است و فایده آمدنش چیست؟ در پاسخ می گوئیم مراد از آن راندن (زجر) است. و عربها عادتاً هر گاه که می خواهند استبعادشان را در مورد کاری نسبت به کسی بیان کنند می گویند: «لعلک تقدر ان تفعل کذا» (خیال می کنی بتوانی یا می توانی این کار را بکنی؟) با آنکه شکی در توانایی او ندارند. و گاه هست که کسی به فرزندش می گوید «لعلک تقصر فیما امرتک به» (نکند خیال داری در کاری که بهت گفتم کوتاه بیایی؟) و مرادشان تأکید است و معنای آن «لاتترک» (مبادا این کار را نکنی) است. ملا حسین واعظ کاشفی در تفسیر حسینی می نویسد: «پس شاید که تو ترک کننده باشی؛ امام ماتریدی رح می گوید استفهام به معنی نهی است یعنی ترک مکن...». اسماعیل حقی در روح البیان شرح مبسوطی در تبیین معنای این آیه و رفع ابهام و ایهام از آن دارد و بر آن است که «لعل» گاه به قصد ترجیح و توقع امری است که امیدی به آن هست ولی وثوق قطعی به آن نیست مانند «لعلکم تفلحون»؛ گاه برای اشفاق (هراساندن) است. یعنی توقع امری که بیم انگیز است. مانند «لعل الساعة قریب» (چه بسا قیام قیامت نزدیک باشد). و رجاء و اشفاق متعلق به مخاطبان [و مطابق با احوال آنان] است، نه خداوند. و در آیه مورد بحث، معنای آن تهدید و هشدار است. و حاصل معنای آیه، به تعبیر اخیر چنین است: بر خود بترس از اینکه ابلاغ وحی را، یعنی آن بخش از وحی را که مخالف رأی مشرکین است، از بیم رد و انکار و استهزای آنان، ترک کنی. محمد بن علی شوکانی در تفسیر فتح القدیر می نویسد: «... و گفته شده است این کلام جاری مجرای استفهام است یعنی آیا تو ترک کننده ای؟ و بعضی گفته اند این تعبیر در مقام نفی توأم با استبعاد است. یعنی از تو سزاوار نیست که چنین کاری بکنی [= بخشی از وحی را فرو گذاری]. بلکه جمیع آنچه را که خداوند بر تو نازل کرده است ابلاغ کن، اعم از اینکه مخالفان و مشرکان این امر را خوش یا ناخوش داشته باشند». آلوسی در تفسیر روح المعانی بحث مستوفائی

در این باب دارد که بعضی شبیه به بحث دیگر مفسران و بعضی متفاوت است. از جمله می نویسد: «اسم فاعل برای مستقبل است، و لذا عمل لعل برای ترجی است که مقتضی توقع است و از توقع یک چیز وقوع آن یا رجحان وقوع آن لازم نمی آید. آنچه که در وجود حضرت رسول (ص) مانع و مهار او بود همانا عصمت او بود که مانع گرایش او به ترک تبلیغ و کتمان وحی و دوری او از خیانت در وحی می شد. و بعضی گفته اند این استفهامی که در لعل هست استفهام انکاری است.»

و برای حسن ختام مثال روشنگری را که شادروان علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مطرح کرده است، نقل و ترجمه می کنیم: «... فرض کنید به پادشاهی گزارش می کنند که بعضی از رعایای ضعیف او از در تمرد در آمده اند، و پادشاه یکی از کارگزارانش را برای دعوت کردن آنها به اطاعت گسیل می دارد و در این باب نامه ای می نویسد و به او فرمان می دهد که این نامه را بر آنان بخواند، و آنان را به خاطر تمرد و گردنکشی شان سرزنش کند، که چرا با وجود ضعف و ذلت دست به چنین کاری زده اند و در نظر نگرفته اند که سرورشان [= پادشاه] چه اندازه قوت و سطوت و عزت دارد. سپس به پادشاه خبر برسد که این گردنکشان، منکر پیام کارگزار و پیام رسان او شده اند و سخنان و نامه او را نپذیرفته اند. بار دیگر پادشاه نامه ای می نویسد و امر می کند که همو این نامه را بر آنان بخواند و در آن نامه چنین مضمونی آمده باشد: «شاید تو از بیم آنکه از تو درخواستهایی داشته باشند که از عهده تو ساخته نباشد، یا به تصور اینکه آنان گمان خواهند کرد که نامه از سوی من نیست، و تو بر من افترا بسته ای، نامه مرا بر آنان نخوانده باشی. اگر شق اول درست است، باید بدانی که تو پیام رسانی و بر تو جز ابلاغ پیام نیست؛ اگر شق دوم درست است، باید بدانند که نامه به خط من است و به دست خود نوشته ام و به انگشتی خود مهر کرده ام، به طوری که کسی جز من نمی تواند آن را تقلید کند.» تأمل در این مثال چنین افاده می کند که عتاب و خطابی که در نامه دوم هست، در مقام استبعاد (بعید شمردن) است و قصد از ذکر دو شق و دو احتمال - یعنی ترک ابلاغ، یا گمان افترا - تویخ پیام رسان نیست، یا به معنای قبول تهمت کذب و جعل نیست. بلکه دو شق را به این انگیزه یاد کرده است که در حکم مقدمه چیزی باشد که آن چیز هر دو شبهه را برطرف می سازد. و آن این است که پیام رسان از پیش خود کاری نکرده است و اختیاری ندارد، تا از او درخواستهای آنچنانی داشته باشند، و دوم

اینکه نامه از پادشاه است و در آن شک و تردیدی نیست...»

ترجمه مرحوم پاینده و رهنما و آل آقا از این آیه نادرست است. اما ترجمه شادروان قمشهای، هر چند به مناسبت تفسیری بودن، اندکی اضافات دارد، دقیق و درست است: «ای رسول ما، مبادا آیاتی را که به تو وحی شده درباره کافران، به ملاحظاتی تبلیغ نکنی. و از قول مخالفت که می گویند اگر این مرد پیغمبر است چرا گنج و مالی ندارد و یا فرشته آسمان همراه او نیست دلتنگ شوی؟ از این سخنان جاهلانه هرگز غمگین مباش که وظیفه تو تنها نصیحت و اندرز خلق است، اما حاکم و نگهبان هر چیز خداست.»

ترجمه های پیشنهادی اینجانب از این آیه بدین قرار است:

- (۱) مبادا از بیم آنکه بگویند چرا بر او گنجی نازل نمی شود، یا فرشته ای همراه او نیامده است، برخی از آنچه را که بر تو وحی شده فرو گذاری و دلتنگ داری. بدان که تو فقط بیم دهنده ای بیش نیستی و خداست که کارساز هر چیزی است (ملاحظه می شود که از عبارات خوب و بی اشکال ترجمه جناب آیتی، در ترجمه خود استفاده کرده ایم).
- (۲) نکند از ناخوشامد آنان که می گویند چرا بر او گنجی فرود نیامده، یا فرشته ای همراه او نیست، بخشی از وحی را فرو گذار کنی، و دل افسرده شوی؛ تو فقط بیم دهنده ای و بس، و خداست که بر هر چیز وکیل است.

*

یادداشت های دیگر نیز به همین سبک درباره ترجمه گرانقدر استاد عبدالمحمد آیتی دارم که برای پرهیز از اطالة کلام، آنها را در اینجا نمی آورم و رونوشتی از آنها برای جناب آقای آیتی فرستاده ام. امیدوارم در تجدید نظر سراسری که برای چاپ های بعدی این ترجمه خواهند فرمود، به کار آید.

IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No. [REDACTED]

Author [REDACTED]

Title [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]



دین پژوهی و کلام

IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No.

Author

Title

دایرة المعارف دین

(زیر نظر میرچا الیاده)

در قرن بیستم در سراسر جهان، به ویژه در اروپا و امریکا کوششهای بزرگی در تدوین انواع فرهنگها و دایرةالمعارفهای یک یا چند جلدی، مختص به یک دین، علی الخصوص یهودیت، مسیحیت، اسلام، آیین بودا، آیین هندو یا ادیان به طور کلی انجام گرفته است. و آثار بسیاری در این زمینه، انتشار یافته است.^۱

دایرة المعارف دین و اخلاق

در میان دایرةالمعارفهایی که به دین به طور کلی پرداخته است، از همه قدیمتر، معروفتر، معتبرتر و مفصلتر دایرةالمعارف دین و اخلاق^۲ ویراسته جیمز هیستینگز^۳ (۱۸۵۲ - ۱۹۲۲) محقق روحانی و مسیحیت شناس و دین پژوه اسکاتلندی است. این اثر در ۱۳ جلد، در فاصله سالهای ۱۹۰۸ - ۱۹۲۶ انتشار یافته است، و پس از آن بارها،

۱. برای اطلاع از کتب مرجع، اعم از فرهنگ و دایرةالمعارف، درباره هر دین، یا دین به طور کلی، و به هر زبان ← مقاله "آثار مرجع" "Reference Works"، نوشته ادگار کرنس Edgar Krentz، در دایرةالمعارف دین، که مورد بحث و معرفی در مقاله حاضر است و مشخصات آن در پی نوشت شماره ۵ همین ردیف درج شده است.

2. *Encyclopedia of Religion and Ethics*

3. James Hastings

بدون تجدید نظر، تجدید چاپ یافته است.

بعضی از منتقدان این دایرةالمعارف را دارای دید پوزیتیویستی می دانند. که تهمتی است نابجا. بعضی فاقد رنگ عرفانی می دانند، که حرفی بجاست. منتقدان خوشبین تر برآنند که این دایرةالمعارف از سه بعد نظری، عملی (آیینی، عبادی) و اجتماعی دین، فقط به بُعد نظری (تئوریک و تئولوژیک) و اخلاقی - فلسفی آن پرداخته است. بعضی هم با یادآوری اینکه بیش از شصت هفتاد سال از انتشار آن می گذرد، می خواهند آن را کهنه و مهجور و بالنتیجه منسوخ و کم ارزش قلمداد کنند. شک نیست که هر اثر علمی و تحقیقی خواه و ناخواه - در عصر جدید به سرعت - کهنه می شود، ولی هر اثر کهنه ای کلاسیک یعنی دارای ارج و اعتبار ثابت و محرز نمی گردد. حال آنکه ارج و اعتبار این دایرةالمعارف - با آنکه فی الواقع محصول علمی و تحقیقی قرن نوزدهم است که در ربع اول قرن بیستم انتشار یافته - همچنان محرز و محفوظ است و از مراجع کلاسیک در تحقیقات دینی است. در یک مقایسه اجمالی (در حد مقابله یک جلد) چنین به نظر رسید که مقالات اسلامی و اسلامشناسی در دایرةالمعارف هیستینگز به فراوانی مقالات دایرةالمعارف الیاده - که معرفی اش موضوع این مقاله است - نیست. ولی کیفیت و عمق تحقیق - و گاه نیز طول مقالات - اسلامشناسی هیستینگز قابل توجه است. مقایسه انتقادی و ارزیابانه این دو دایرةالمعارف، نیاز به تحقیق و ژرفکاوی دارد که در بضاعت نگارنده این سطور و نیز در گنجایش این مقاله نیست.^۴

تحقیقات دینی و تاریخ ادیان و دین پژوهی و دین شناسی در پنجاه - شصت سال اخیر تحول و تکامل بسیاری پیدا کرده است. تازه ترین اثری که در این زمینه انتشار یافته دایرةالمعارف دین^۵ ویراسته میرچا الیاده است که محصول پژوهشهای نوین و نگرش نو

۴. برای ارزیابی و نقادی دایرةالمعارف دین و اخلاق، ویراسته هیستینگز، نگاه کنید به مقاله «فرهنگها و دایرةالمعارفهای فلسفی» Philosophical Dictionaries and Encyclopedias نوشته ویلیام گربر William Gerber در دایرةالمعارف فلسفه The Encyclopedia of Philosophy، ویراسته پل ادواردز، ج ۶، ص ۱۹۸.

همچنین پیشگفتار جوزف کیتاگاوا، بر همین دایرةالمعارف دین (زیر نظر الیاده)، ص ۱۳ - ۱۴. و مقاله ای درباره و تحت عنوان James Hastings در همین دایرةالمعارف دین. و مقاله "آثار مرجع" که در پی نوشت شماره ۱ مقاله حاضر به آن اشاره شد.

5. The Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade Editor in Chief. New York, Macmillan Publishing Co; London, Collier Macmillan Publishers, 1987,

به دین است؛ و بی آنکه ناسخ دایرة المعارف دین و اخلاق، ویراسته هیستینگز باشد، اثری مستقل و متفاوت و به يك تعبیر مکمل آن و خواندنی تر از آن است. و قطع نظر از امتیازات دیگر، این فرق و فایده جدید را دارد که بر خلاف دایرة المعارف دین و اخلاق - که عمدتاً به قلم غربیان و با نگاه غربی نوشته شده - نویسندگان این دایرة المعارف جدید که بالغ بر ۱۴۰۰ نفرند، از سراسر جهان و از حوزه ادیان مختلف با آن همکاری کرده اند.

درباره الیاده

میرچاد الیاده (۱۹۰۷ - ۱۹۸۶) دین شناس، قوم شناس، هند شناس و پژوهنده اساطیر و سمبلها، داستان نویس رومانیایی در بخارست به دنیا آمد. بخشی از تحصیلات دانشگاهی خود را در همانجا گذراند. چهار سال در هند به مطالعه فلسفه و ادیان و فرهنگ هند، به ویژه یوگا، و زبان سانسکریت پرداخت. سپس به رومانی بازگشت و تز دکترای خود را که درباره یوگا بود گذراند. و به تدریس در دانشگاه بخارست پرداخت. و مقالات بسیاری در زمینه تاریخ و تطبیق ادیان و فولکور و نیز چند داستان قابل توجه نوشت. در ۱۹۴۰ وابسته فرهنگی در لندن شد و در سال ۱۹۴۱ به لیسبون منتقل شد. پس از پایان جنگ دوم جهانی به پاریس رفت و به تدریس در سوربن - و پس از آن در اغلب دانشگاههای اروپا - پرداخت. از سال ۱۹۵۷ استاد تاریخ ادیان در دانشگاه شیکاگو شد. بعضی از آثار او عبارتند از: ^۱ اسطوره بازگشت ابدی ^۲؛ قدسی و دنیوی ^۳؛ انگاره های دین تطبیقی ^۴؛ اسطوره، رؤیاها و رازها ^۵ و اثر چند جلدی تاریخ مفاهیم دینی ^۶. اخیراً دو اثر از او به فارسی ترجمه شده است. نخست چشم انداز اسطوره ^۷، دیگر اسطوره بازگشت جاودانه ^۸. الیاده در دهه اخیر عمرش به طرح ریزی و نظارت

16 Vols.

6. *The Myth of The Eternal Return* [نگاه کنید به پی نوشت شماره ۱۲]
 7. *The Sacred and The Profane* 8. *Patterns in Comparative Religion*
 9. *Myth, Dreams, and Mysteries* 10. *History of Religious Ideas*

۱۱. چشم انداز اسطوره. ترجمه جلال ستاری. تهران، توس، ۱۳۶۲. نیز - نقد کامران فانی بر همین کتاب در مجله معارف، شماره اول، مرداد - آبان ۱۳۶۳.

۱۲. اسطوره بازگشت جاودانه، مقدمه بر فلسفه ای از تاریخ. ترجمه بهمن سرکاراتی. تبریز، نیما، ۱۳۶۵.

بر تألیف و تدوین دایرة المعارف دین ادامه می داد، تا اینکه پس از تکمیل تدوین این دایرة المعارف، و درست يك ماه پس از نگارش پیشگفتار خود بر آن، در آوریل ۱۹۸۶ در گذشت.^{۱۳}

او در تفسیر و تحلیل پدیده های دینی، روش و نگرش تازه ای داشت. بر آن بود که نمادپردازی (سمبولیسم) دینی، بهترین جلوه پاسخ خلاقانه ای است که انسان - انسانی که از نظر او فطرتاً دین ورز^{۱۴} است - به هیبت هستی و حضور در کیهان ناپیدا اکران می دهد. انسان نهایتاً با کیهان همسو و همساخت است (همان هماهنگی و همسانی جهان صغیر با جهان کبیر که ریشه در اندیشه های دینی و عرفانی کهن دارد). و اساطیر کهن که حکم صور ازلی یا اعیان ثابت^{۱۵} را دارند، هنوز و همچنان در ذهن و زندگی انسان جدید هم نفوذ دارند. وی بر آن بود که تاریخ و تحقیق ادیان همدلی و انسان دوستی ای به بار می آورد که بسی فراتر و اصیل تر از اومانیزم غیر دینی غربی است. او در مقدمه خود بر دایرة المعارف دین (ص ۱۱) می نویسد: «تاریخ ادیان سرگذشت مواجهه انسان با امر قدسی است، یعنی يك پدیده فراگیر که در صورتهای مختلفی جلوه کرده است.»

روش و نگرش او تلفیقی و چندوجهی و کثرت گرایانه و همراه با وسعت مشرب است و آمیزه ای است از مردم شناسی، پدیدار شناسی، به شیوه هوسرل، ساختگرایی، و تأویل و کشف معنای باطنی یا هرمنوتیک^{۱۶}. این نکته هم به عنوان ضلعی از نگرش او

۱۳. برای تفصیل بیشتر و دقیقتر درباره زندگی و آثار و روش و نگرش تحقیقی الیاده نگاه کنید به: مقاله جوزف کیتاگاوا، همکار و همفکر نزدیک او، تحت عنوان "Mircea Eliade" در همین دایرة المعارف. همچنین ← مؤخره آقای جلال ستاری بر ترجمه فارسی چشم انداز اسطوره، ص ۲۰۹ - ۲۱۹. و مقاله "چند نظر درباره بینش و روش پژوهش میرچا الیاده"، نوشته جلال ستاری. کتاب توس، دفتر اول، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۳، ص ۱۶۷ - ۱۷۹.

14. Homo Religiosus

15. archetypes

۱۶. هرمنوتیک hermeneutics از ریشه یونانی است و معنای اصلی آن ترجمه و شرح یا تفسیر است؛ و با کلمه هرمنس ارتباط دارد. هرمنوتیک ابتدا، و قرنهای بعد، به تفسیر کتب مقدس یهود و نصارا اطلاق می شده است ولی شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) فیلسوف و متکلم بزرگ آلمانی تأمل تازه ای در آن کرد و توسع بیشتری به آن داد. سپس دیلتای کوشید که آن را مبنای تدوین و مطالعه "علوم فرهنگی" کند و از آن نوعی روش شناسی بسازد. رفته رفته هرمنوتیک تبدیل به نوعی نظریه معرفت و شناخت شناسی شد. و در پژوهشهای علوم انسانی و اجتماعی، علی الخصوص در فلسفه، زبان شناسی، نقد ادبی و هنری شایع شد. ماکس وبر (در جامعه شناسی دین) و ←

شایان ذکر است که او قدس یا امر قدسی یعنی جوهر مشترك همه جلوه‌های حیات و فرهنگ دینی را امری اصیل، بسیط، واحد و تحویل ناپذیر^{۱۷} (غیر قابل تجزیه و تحویل به حقایق، امور، عناصر، تجارب و معارف دیگر) می‌داند.

دایرة المعارف دین، به زبان انگلیسی، در ۱۶ مجلد (جلد شانزدهم: فهارس راهنما)، در حدود ۸۰۰۰ صفحه، و ۸ میلیون کلمه، در مدت هفت سال تدوین و در سال ۱۹۸۷ انتشار یافته است. این اثر گرانقدر دارای ۲۷۵۰ مقاله اصلی است و ۱۴۰۰ نفر از دین‌شناسان و پژوهندگان ادیان مختلف از پنجاه کشور جهان با آن همکاری کرده‌اند. در این اثر تاریخ ادیان گذشته و حال سراسر جهان در سراسر تاریخ معرفی شده‌اند. طبعاً رجال دینی، کتب مقدس، نهادها، آداب و شعائر و مناسک و مراسم و معتقدات و نظریه‌ها و نمادها، قصص، اصطلاحات، مفاهیم و نیز ربط سایر حوزه‌های فرهنگی نظیر فلسفه، هنر، علم، سیاست، حقوق و اخلاق و نظایر آنها با دین و مقولات دینی را نیز از

→ هایدگر و ویتگنشتاین و کاسیرر و گادامر و ریکور و عده‌ای دیگر از متفکران و فلاسفه و فرهنگ پژوهان قرن بیستم روش و رهیافت هرمنوتیکی داشتند. هرمنوتیک با پدیدارشناسی (فنومنولوژی) شباهتهای اساسی دارد. هرمنوتیک تفسیر همدلانه و تأویل اصل جویانه است، و اصل بر این است که با تفسیر به رأی و برداشت شخصی و آزاد فاصله داشته باشد. هرمنوتیک دو روایت یا نظریه عمده دارد. نخست اینکه: باید به مدد "جهش شهودی" کوشش شود که معنای نهفته و حاق واقع يك لفظ یا مفهوم یا عبارت یا اشارت یا پدیده (اعم از دینی یا غیردینی) با پس زدن حجابهای زبانی و زمانی و تاریخی و فرهنگی، دریافت شود. روایت دوم تقریباً عکس این است و بر آن است که رهایی از تخته بند تاریخ و زبان و زمان و زمانه و فکر و فرهنگ هر دوره‌ای برای مفسران آن دوره ناممکن است، لذا ناگزیر باید از "افق" خود به متن یا پدیده مورد نظر بنگرند.

یکی از معاصران معادل "زند آگاهی" را برای آن پیشنهاد کرده است. هانری کربن اسلام‌شناس و تشیع‌شناس شهیر که خود نگرش پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی داشت، این کلمه را معادل با "تأویل"، مخصوصاً "تأویل باطنی" و "کشف المحجوب" شمرده است.

در این زمینه مقالات و کتابهای بسیاری نوشته شده است. از جمله ← مقاله hermeneutics نوشته فان. ا. هاروی در همین دایرة المعارف دین که کتابشناسی توصیفی جامعی دارد. نیز ← "تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام" [بخشی از تاریخ فلسفه اسلامی، نوشته هانری کربن]. ترجمه دکتر رضادآوری، معارف اسلامی (نشریه سازمان اوقاف)، شماره ۱۱، خرداد ماه ۱۳۴۹، ص ۱۹ - ۲۶. نیز ← مقدمه فرانسوی کربن بر جامع الحکمتین ناصر خسرو؛ و مقاله "درباره یادنامه فرانسوی هانری کربن" نوشته دکتر سید حواد طباطبایی. در نشر دانش، سال پنجم، شماره سوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۴، ص ۴۶ - ۴۸.

نظر دور نداشته‌اند.

مضامین و مفاهیم مشترك بين ادیان، یا جدا گانه یا اغلب تحت يك عنوان کلی و يك مقاله سراسری و چند بخشی بررسی شده است. فی‌المثل در مقاله‌ای مفصل تحت عنوان Attributes of God (اسماء و صفات الهی) این مسأله را در یهودیت، مسیحیت و اسلام بررسی کرده‌اند. مقالات امضادار است و در پایان هر مقاله کتابشناسی توصیفی منابع آمده است.

گروه ویراستاران، یا همکاران اصلی الیاده، یا به عبارت دیگر متخصصان موضوعی ده نفر هستند. ویراستاران ساده و ویراستاران و مشاوران فنی و سایر اهل فن بیش از پنجاه نفرند. ویراستاران مقالات اسلامشناسی این دایرةالمعارف، دو نفراند. یکی چارلز آدامز، اسلامشناس و استاد دانشگاه مك گیل و بنیانگذار مؤسسه مطالعات اسلامی آن دانشگاه در کانادا (که شعبه تهران آن، وابسته به دانشگاه تهران، زیر نظر آقای دکتر مهدی محقق اداره می‌شود). دیگری خانم آنماری شیمل اسلامشناس و ایرانشناس و پژوهنده عرفان و ادیان شرقی، استاد دانشگاه هاروارد. در بخش بعدی این مقاله درباره مقالات مربوط به اسلام در این دایرةالمعارف، بحث خواهیم کرد. اینک لازم است به روش و نگرشی که الیاده و همکاران او در طرح ریزی و تدوین دایرةالمعارف دین داشته‌اند بپردازیم.

الیاده در آغاز پیشگفتار یا دیباچه خود می‌نویسد: «چنین دایرةالمعارفی، بایست پیشتر از اینها تدوین می‌شد. در همه زمینه‌های مطالعات دینی - در سنن دینی تاریخی، همچنین در نظامهای دینی امی^{۱۸} («بدوی») - «انفجار اطلاعات» دهه‌های اخیر، عرضه جدید مواد تحقیقی موجود را ایجاب می‌کرده است. به علاوه، در نیمقرن اخیر رهیافتهای روشمندان نوین و تفسیر و تأویلهای کارآمدتر، دانش ما را از ارزش وجودی، کارکرد اجتماعی، و خلاقیت فرهنگی دینی سراسر تاریخ، ارج و اعتباری تازه بخشیده است. ما اکنون ذهن و رفتار انسان دین ورز [= هومو رلیژیوسوس] را بهتر در می‌یابیم و درباره منشأ، رشد و بحرانهای ادیان مختلف جهان بیشتر می‌دانیم.» (دیباچه، ص ۹).

سپس از کشفیات باستانشناسی و متن یابی نظیر بازیابی آثار گنوسی در نجع حمادی (مصر علیا) و مخطوطات قمران در حوالی بحرالمیت و ترجمه و تصحیح بسیاری

از متون مقدس، علی‌الخصوص مربوط به ادیان آسیایی سخن می‌گوید. و می‌افزاید: «همچنین دریافت ما از عرفان اسلامی به مدد آثار لویی ماسینیون تحول اساسی یافته است. نیز هانری کرین و شاگردانش ابعاد مغفول مانده سنت باطنی اسماعیلی را آشکار کرده‌اند.» (همانجا).

الیاده در طی این دیباچه به اهمیت شناخت و بازشناسی اسطوره‌ها و تفسیر نمادها (سمبلها) و توجه به نظامهای غربی چون آیین هرمتی و کیمیا - که در چین و هند و یونان و مصر و جهان اسلام و اروپا نفوذ و گسترش عمیق و مدیدی داشته؛ و حتی نیوتون با آن دیدگاه علمی به کاوشهای جدی کیمیاگرانه می‌پرداخته - و نیز یوگا اشاره دارد. نیز از نقش پژوهش در مذاهب «امی» و ابتدایی و فولکورهای دینی روستایی و اهمیت همه و هر يك در پدید آوردن يك بینش یگانی و فراگیر از پدیده دینی سخن می‌گوید. در جای دیگر از دیباچه می‌نویسد:

«در طرح ریزی این دایرة المعارف، هدف ویراستار و گروه همکارانش توصیف دقیق، روشن، و عینی کل تجارب بشری از امر قدسی بوده است. امیدوارم به سنتهای دینی بزرگ و کوچک، یعنی به ادیان تاریخی و ابتدایی، به نظامهای دینی شرق و غرب، توجه شایسته و منصفانه کرده باشیم. به ویژه آرزو داریم از «تحویل»^{۱۹} و جانبداری فرهنگی غربی پرهیز کرده باشیم. ما بیشتر از سایر کتب مرجع مربوط به دین، به ادیان غیر غربی، میدان داده‌ایم. سرانجام نظر به طرح بین‌المللی این دایرة المعارف، از محققان پنج قاره جهان دعوت کرده‌ایم که مقالات مربوط به حوزه‌های تحقیق و تخصص خود را بنویسند.» (ص ۱۱).

جوزف م. کیتاگاوا^{۲۰} یکی از ویراستاران عمده و متخصصان موضوعی این دایرة المعارف و همکار مؤثر و نزدیک الیاده، در پیشگفتار خود در همین زمینه می‌نویسد: «ویراستاران با الیاده توافق داشتند که روش اساسی، در تدوین این دایرة المعارف باید "علم تاریخ ادیان" باشد، که خود دو بعد دارد، تاریخی و سیستماتیک. در این چارچوب، بعد تاریخی مبتنی بر مناسبات متقابل بین تاریخچه‌های

۱۹ Reductionism: تجزیه مفرد و باز بردن بیجای يك امر بسیط و اصیل، به عناصر و مواد دیگر.

20. Joseph M. Kitagawa

هریک از ادیان - اعم از پیش از تاریخی، سر آغاز تاریخی، تاریخی، پیش از جدید، جدید یا "ابتدائی" معاصر - و تاریخ خود دین - یعنی اساطیر، نمادها، شعایر و نظایر آن - است. نقش سیستماتیک عبارت است از پژوهشهای پدیدار شناسی، تطبیق جامعه شناختی و روانشناختی ادیان (کوششهای خود الیاده در این زمینه، مصطلح به مطالعه ریخت شناختی [مورفولوژیک] دین است) (ص ۱۵).

همو در تکمیل این بحث می نویسد: "در ویرایش هر دایرة المعارفی درباره "دین" مانا گزیریم با مسائلی دست و پنجه نرم کنیم که ویراستاران دایرة المعارفهای دیگر گرفتار آن نیستند. یکی از این گونه مسائل همانست که ریچارد نیبور^{۲۱} آن را معنای "درونی" و "بیرونی" پدیده های دینی نامیده است. ویلفرد کنت ول اسمیت^{۲۲} در جایی گفته است که از نظر بیگانگان، اسلام صرفاً دین اقوام مسلمان است. ولی از نظر مسلمانان اسلام دین حق است. دایرة المعارف ما جداً کوشیده است که در این مورد بین معانی درونی یعنی کلامی (الهیاتی)، رستگاری شناسی^{۲۳} و معانی بیرونی، یعنی تاریخی، جامعه شناختی، مردم شناختی، و فرهنگی توازن ایجاد کند. ولی بعید است که کوششهای ما سستیهند گانی را که فقط متمسک به معنای "درونی" یا "بیرونی" دینی هستند کاملاً خشنود کند. بیشک کسانی هستند که فکر می کنند تنها سنت دینی آنان حقیقت شامل و کامل را در بر دارد. حد دایرة المعارف ما نیست که خود را با این مسأله درگیر کند." (همانجا).

طبیعی است که با این روش و نگرش، الیاده و همکارانش قائل به حق و باطل در ادیان نیستند. یعنی دعاوی حقانیت (یا از نظر مخالفان: بطلان) فرقه ها و نهضت ها و جریانها و مفاهیم و مقولات دینی را داوری و ارزش گذاری نمی کنند. حتی ادیان را به دو قسمت عمده الهی (و حیانی) و غیر الهی نیز تقسیم نمی کنند. با همه اینها، دایرة المعارف جنبه اسلام شناسی این دایرة المعارف

تحقیقات اسلام شناسی و مقالات مربوط به دین اسلام و مذاهب اسلامی (علی

21. H. Richard Niebuhr

22. Wilfred Cantwell Smith

23. soteriology

الخصوص تشیع) در این دایرة المعارف حجم و کیفیت قابل ملاحظه‌ای دارد. اینک برای اینکه این جنبه از دایرة المعارف دین بهتر شناخته شود، و برای مزید اطلاع اهل تحقیق، فهرست تقریباً کامل عناوین مقالات اسلامی این دایرة المعارف را در چند بخش یاد می‌کنیم:

(۱) مقالاتی که مربوط به اعلام رجال و فرقه‌ها و مکتب‌ها و مفاهیم و اصطلاحات اسلامی هستند و عیناً تحت عنوان عربی، حرف به حرف نویسی شده‌اند: آیت الله العظمی علی عبدالرازق [۱۸۸۸ - ۱۹۶۶]، حقوقدان، سیاست دان و فقیه مصری که صاحب آثار و آراء بحث انگیزی در فقه سیاسی و مخصوصاً نظریه حکومت در اسلام است؛ عبدالجبار همدانی؛ عبده؛ افغانی (اسد آبادی، سید جمال الدین)؛ آقا خان؛ ابو هذیل علاف؛ ابوحنیفه؛ ابو یوسف قاضی؛ احمدیه؛ سید احمد خان؛ عایشه بنت ابی بکر؛ علویون؛ علی بن ابی طالب [ع]؛ علیشیر نوائی؛ سید امیر علی (مورخ و مصلح شیعه هندی معاصر)؛ ابوالحسن اشعری؛ اشعریه؛ عاشورا - که بسی از عاشورای دایرة المعارف اسلام (انگلیسی) بهتر است - حشاشین؛ عطار؛ بخاری (صاحب صحیح)؛ بیضاوی؛ بیرونی؛ خلافت؛ دعوت؛ درویشان؛ ذکر؛ دروز؛ الیجامحمد (۱۸۹۷ - ۱۹۷۵: رهبر نهضت مسلمانان سیاه امریکا)؛ فلسفه فارابی؛ فاطمه [ع]؛ غیبت (از معتقدات شیعه)؛ غزالی (ابو حامد)؛ حدیث؛ حافظ شیرازی؛ حلاج؛ حنابله؛ حرم و حوطه؛ حسن بصری؛ ابن فارض؛ ابن عطاءالله؛ ابن بابویه؛ ابن باجه؛ ابن حزم؛ ابن خلدون؛ ابن رشد؛ ابن سینا؛ ابن تیمیه؛ ابن تومرت؛ اعجاز؛ ایجی (قاضی عضدالدین)؛ اجماع؛ اجتهاد؛ اخوان الصفا؛ امامت؛ ایمان و اسلام؛ اقبال لاهوری؛ اشراقیه؛ اسلام [مقاله اسلام در این دایرة المعارف در حدود هفتاد صفحه است، و متشکل از ده مقاله است: نگرش کلی، اسلام در شمال افریقا، اسلام در اسپانیا، اسلام در جنوب صحرای افریقا، اسلام در قفقاز، اسلام در آسیای مرکزی، اسلام در چین، اسلام در جنوب آسیا، اسلام در جنوب شرقی آسیا، اسلام در غرب جدید، اسلام در آمریکاهای شریعت یا فقه / حقوق اسلامی Islamic Law؛ سال دینی اسلامی Islamic Religious Year؛ تحقیقات اسلامی Islamic Studies؛ "جماعت اسلامی"؛ جهاد؛ جنید؛ کعبه؛ ابوبکر کلاباذی؛ کلام؛ خانقاه؛ خارجیان (خوارج)؛ امیر خسرو؛ نجم الدین کبری؛ محمد علی لاهوری (از رهبران احمدیه)؛ مذهب؛ مدرسه؛ مجلسی (محمد باقر)؛ مالکوم ایکس (۱۹۲۵ - ۱۹۶۵، رهبر سیاسی و

دینی مسلمانان سیاه آمریکا)؛ مالک بن انس؛ مصلحت؛ ماتریدی؛ ماوردی؛ سید ابوالا علی مودودی؛ مولد [= مولد النبی، میلاد و اعیاد میلاد حضرت محمد (ص)] معراج؛ مسجد Mosque؛ محمد [ص]؛ محمد احمد (متمهدی سودانی)؛ ملاصدرا؛ مسلم؛ اخوان- المسلمین Muslim Brotherhood؛ معتزله؛ ناصر خسرو؛ نظام؛ نظام الدین اولیاء؛ نبوت؛ نور محمد [ی] [= حقیقت محمدیه]؛ کسب (در کلام اشعری: Occasionalism)؛ قاضی؛ قرامطه؛ قیاس؛ قرآن؛ رابعه عدویه؛ محمد رشید رضا؛ روضه خوانی؛ فخرالدین رازی؛ جلال الدین رومی؛ سعدی؛ سماع؛ صلاة؛ محمود شبستری؛ شافعی؛ شهادت (به وحدانیت خداوند)؛ شهرستانی (عبدالکریم)؛ شیخ الاسلام؛ شیخیه؛ شیعه / تشیع [Shiism]، شامل سه بخش نگرش کلی، اسماعیلیه، اثنی عشریه]؛ احمد سرهندی؛ تصوف (Sufism)؛ صحبت؛ شهاب الدین یحیی سهروردی؛ سنت؛ طبری (محمد بن جریر)؛ تفسیر؛ تفتازانی؛ تقیه؛ طریقت؛ تعزیه؛ تلاوت؛ نصیرالدین طوسی؛ علماء؛ عمر بن خطاب؛ امت؛ اصول الفقه؛ وهابیه؛ ولایت؛ شاه ولی الله؛ وقف؛ زکات؛ زمخشری.

چنانکه اشاره شد عنوان این مقالات همه به زبان اصلی عربی است و به انگلیسی حرف به حرف نویسی شده است. چنانکه مشاهده شد یک مورد غریب، یعنی "روضه خوانی" هم فارسی است. به آنها هم که تحت معادل انگلیسی شان وارد شده اند، اشاره کردیم.

(۲) مقالاتی که مستقلاً اسلامی نیست، و طبعاً تحت عنوان انگلیسی وارد شده، ولی بخشی از آن اسلامی است: الفبا Alphabets؛ ادیان عربی Arabian Religions (که به هر حال بی ارتباط با اسلامشناسی نیست)؛ اسماء و صفات الهی Attributes of God؛ کیمیا Alchemy؛ احکام نجوم Astrology؛ کفر Blasphemy؛ خوشنویسی / خطاطی Calligraphy؛ اعتقادات Creeds؛ تدبیر منزل Domestic Observances؛ جنگهای صلیبی Crusades؛ اکسیر Elixir؛ آخرت شناسی Eschatology؛ روزه Fasting؛ اختیار و تقدیر Free Will and Predestination؛ خدا God؛ شمایل کشی / صورت نگاری Iconography؛ سحر / جادو Magic؛ انتظار ظهور منجی [کما بیش برابر با مهدویت [Messianism]؛ تجدد Modernism؛ عرفان Mysticism؛ وحدت وجود Pantheism؛ زیارت / حج Pilgrimage؛ شعر Poetry؛ جدل / مناظره Polemics؛ روح / نفس Soul؛ پرستش / عبادت Worship.

(۳) مقالاتی که احتمال مباحث اسلامی در آنها هست. و در مقاله حاضر درباره آنها تفحص و استقصای نام نشده است، نظیر: وحی Revelation؛ جهان دیگر / آخرت Other World؛ حیات اخروی Afterlife؛ محراب Altar؛ فرشتگان / ملائکه Angels؛ شیطان Satan؛ قصص یکایک انبیاء؛ مشاهد مشرفه Shrines؛ بهشت و دوزخ Heaven and Hell؛ بست / حرم Sanctuary؛ رستاخیز / بعثت Resurrection؛ ختنه Circumcision؛ جغرافیا؛ تاریخ؛ معماری؛ مکتب نو افلاطونی؛ و دهها نمونه دیگر. در پایان این مبحث، این نکته را باید افزود که مراد از طرح جنبه اسلامشناسی دایرة المعارف دین به عنوان نمونه بود، نه داوری در باب ارزش و کفایت و اعتبار مقالات اسلامشناسی آن. اگر حوزه دینی دیگری انتخاب می شد، امکان نداشت که بتوانیم اینهمه نمونه و مثال مأنوس به دست دهیم. مقالات مربوط به ادیان ایرانی، به ویژه آئین زردتشت، آئین مهر، آئین مزدک، آئین مانی، نیز در این دایرة المعارف، کما و کیفاً قابل توجه است.

گروه ادیان

این دایرة المعارف به مطالعه همه پدیده های دینی و ادیان در سراسر تاریخ و جغرافیا می پردازد. با آنکه طبعاً به ادیان بزرگی چون اسلام، یهودیت و مسیحیت و آئین هندو مقالات بیشتری اختصاص یافته است، ولی این امر به معنای نادیده گرفتن ادیان کوچکتر یا گمنام تر یا مهجور (و منقرض) اعم از باستانی و نوین (در اصطلاح خود این دایرة المعارف) نیست. مقالات بسیاری به "گروه ادیان" - نه يك دين خاص - اختصاص دارد از جمله: ادیان اژه ای؛ ادیان آفریقایی؛ ادیان سیاهان آمریکا؛ ادیان آکایی (ساحل عاج)؛ ادیان عربی؛ ادیان قطبی؛ ادیان استرالیایی؛ ادیان بنگالی؛ ادیان کارائیبی؛ ادیان آفریقای شرقی؛ ادیان مصری؛ ادیان یونانی مآبی؛ ادیان هیمالیایی؛ ادیان ایبریائی؛ ادیان هندی؛ ادیان هندو اروپایی؛ ادیان آسیای مرکزی؛ ادیان بانتوئی؛ ادیان ایرانی؛ ادیان مالنزیائی؛ ادیان بین النهرین؛ ادیان گینه نو؛ ادیان نو (در آمریکا، اروپا، ژاپن)، ادیان اقیانوسیه؛ ادیان آمریکای شمالی، و دهها «گروه دین» دیگر. تعداد دینهای مفرد از این هم بیشتر است.

بحث از حقیقت و حقانیت خود دین، و ارزیابی ادله فلسفی - کلامی اثبات وجود خداوند، اختیار بشر و مسأله جاودانگی یا بقای روح می پردازد. ولی مباحث فرعی آن نیز بسیار زیاد است که فهرست تفصیلی تر آنها را در همین مقاله مطرح خواهیم کرد. بعضی از محققان چنین انگاشته اند که فلسفه دین یک مبحث تحقیقی جدید و غربی است. حال آنکه صرف نظر از تسمیه آن، مصداق این رشته تحقیقی نه جدید است و نه صرفاً غربی.

در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی بسیاری فلاسفه بوده اند که در مقولات فلسفه دین یا به شیوه فلسفه دین بحث و اندیشه کرده اند. فارابی (بویژه درباره معجزه و نبوت) و ابن سینا (در شرح ادله اثبات وجود خداوند و صفات او و نحوه علم خداوند و قول به قدم زمانی عالم و رد معاد جسمانی و توجیه کرامات و خوارق عادات) فلسفه دین می ورزند. متفکران اخوان الصفا نیز گاه در فلسفه دین، البته با گرایش به باطنیگری و تأویل، اندیشیده اند. محمد بن زکریای رازی نیز که به تعبیر امروزی «دئیست» (قائل به وجود خدا ولی منکر وحی و نبوت) بود، همچنین بسیاری از زنادقه در گوشه هایی از فلسفه دین، البته با گرایش به انکار، می اندیشیده اند. چه در فلسفه دین لازم نیست که پژوهنده یا به اصطلاح فیلسوف دین حتماً متدین به یکی از ادیان موجود باشد. شکاک و لاادری (فی المثل هیوم و برتراند راسل) نیز می تواند در فلسفه دین بحث کند. حتی ملحدان و منکران حقیقت ادیان نیز از جمله پوزیتیویستهای منطقی و مارکس و فوئر باخ و فروید در زمینه فلسفه دین بحث کرده اند.

در تاریخ قدیم فلسفه و کلام اسلامی امام محمد غزالی هم در بعضی آثارش از جمله در زندگینامه فکری اش المنقذ من الضلال فلسفه دین می ورزد. یکی از اسناد کهن فلسفه دین در اسلام کتاب موجز فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال (= سخن قاطع در باب پیوستگی فلسفه و دین) اثر ابن رشد (متوفای ۵۹۵ ق) است.

در عصر جدید نیز متفکران مسلمان در این زمینه اندیشیده اند و آثاری پدید آورده اند. از جمله احیای فکر دینی در اسلام اثر علامه محمد اقبال لاهوری که مهمترین اثر منشور این متفکر پاکستانی است. عدل الهی نوشته استاد مطهری نیز یکی از درخشان ترین رساله هایی است که در توضیح عدل خداوند و توجیه مسأله شر - که از

تعریفات

در اینجا لازم است فرق بین فلسفه دین و مباحث و معارف مشابه یا همجوار با آن

روشن شود.

الهیات: شعبه عمده‌ای از فلسفه قدیم اسلامی (و نیز مسیحی و یهودی) الهیات است که خود به دو شعبه تقسیم می‌شود: الف) الهیات بمعنی الاخص: «در اصطلاح حکماء اسلامی مسائل مربوط به خداوند از قبیل اثبات وجود خدا، وحدت وی، صفات ثبوتیه و سلبیه او، عموم و شمول قدرت و مشیتش، جبر و تفویض، خیر و شر، صدور کثیر از واحد، عوالم کلی وجود، و برخی مباحث و مسائل دیگر الهیات بمعنی الاخص نامیده می‌شود.»^۱ ب) الهیات بالمعنی الاعم: «شامل این مباحث و یک عده مباحث دیگر است که امور عامه نامیده می‌شود و مجموعاً حکمت الهی، یا حکمت علیا یا فلسفه اولی [یا علم مابعدالطبیعه، و علم اعلی] را تشکیل می‌دهد... به تعبیر دیگر الهیات بالمعنی الاعم شامل دو قسمت است: ۱) امور عامه؛ ۲) الهیات بالمعنی الاخص یا فن مفارقات که شامل مباحث مربوط به خدا و عوالم ماوراءالطبیعی است.»^۲

کلام: ابن خلدون در تعریف کلام می‌نویسد: «دانش کلام دانشی است متضمن اثبات عقاید ایمانی بوسیله ادله عقلی، و رد بر بدعت گذارانی که از اعتقادات مذهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند.»^۳

ملا عبدالرزاق لاهیجی کلام را چنین تعریف می‌کند: «صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه؛ و این صنعت را مشارکتی با حکمت نبود، نه در موضوع نه در دلایل و نه در فایده.»^۴ فرق بین الهیات و کلام در

۱. شرح منظومه. اثر استاد شهید مرتضی مطهری (تهران، حکمت، ۱۳۶۱) ج ۲، ص ۱۰۱.

۲. پیشین، ص ۱۰۱ - ۱۰۲.

۳. مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳) ج ۲، ص ۹۳۲ - ۹۳۳.

۴. گوهر مراد. تألیف ملا عبدالرزاق لاهیجی (تهران، اسلامیة، ۱۳۷۷ ق) ص ۱۸ - ۱۹.

روش است. یعنی الهیات ملتزم به عقل و برهان (تکیه بر بدیهیات عقلی) و روش فلسفی است. لذا شاید بتوان آن را برابر با الهیات طبیعی یا عقلی^۵ اروپائیها گرفت. کلام ملتزم به وحی و دیانت و مبتنی بر روش جدل (تکیه بر مقبولات و مسلمات) است و شاید بتوان آن را برابر با الهیات وحیانی^۶ اروپائیها گرفت.

فرق کلام با فلسفه دین این است که کلام دین را از درون (با تعهد و اعتقاد) مطالعه می‌کند ولی فلسفه دین از بیرون و بدون تعهد و التزام اعتقاد. الهیات بالمعنی الاخص یا الهیات عقلی شبیه‌تر به فلسفه دین است ولی این فرق را با آن دارد که در موضوع خویش ارزیابی و انتقاد نمی‌کند، بلکه با نوعی مسلم گرفتن موضوع خود، در اثبات یا توضیح آن استدلال می‌کند. فلسفه دینی: فلسفه دینی هم با فلسفه دین فرق دارد. فلسفه دینی اصطلاح مبهم و غیر فنی است. مراد از آن فلسفه‌ای است که صبیحه دینی یا کلامی آن قوی باشد. مانند فلسفه اسلامی و فلسفه مسیحی یا فلسفه هندی و یهودی. و طبعاً با فلسفه دین تفاوت اساسی دارد.

مدافعه‌گری: رشته‌ای یا جنبه‌ای از علم کلام مسیحی به نام «دفاع از حریم دین»^۷ معروف است که قرین و بلکه عجین با همه مکاتب کلامی است. تمامی مکاتب کلامی در ادیان شرق و غرب دارای جنبه مدافعه‌گری و رد شبهات‌اند. ولی فلسفه دین وظیفه و حتی لحن دفاع از حریم دین ندارد. یعنی علی‌الاصول نباید داشته باشد، ولو اینکه عملاً فقدان محض جانبداری در اغلب آثار فلسفه دین ممکن نیست.

دین تطبیقی / کلام تطبیقی: این دو نیز از معارف همجوار با فلسفه دین است. در کلام تطبیقی (مقارن) روش تحقیقی روش توصیفی و تاریخی است، نه تحلیلی - فلسفی. در دین یا دین‌شناسی تطبیقی نیز روش توصیفی و تاریخی، و روشهای معمول در علوم اجتماعی، حاکم است، نه ارزیابی و انتقاد و بحث و فحص فلسفی. اما باید اذعان کرد که در هر نوع فلسفه دین، بهره‌ای از کلام تطبیقی و دین‌شناسی تطبیقی نیز حضور دارد.

در پایان این بخش لازم به تذکار است که روانشناسی دین و جامعه‌شناسی دین دو رشته تحقیقی تخصصی مستقل هستند، و در رهیافت و روش متفاوتی در پژوهش دین

دارند؛ و جدا از فلسفه دین به شمار می آیند گو اینکه ممکن است اشتراکی در بعضی مسائل و مباحث داشته باشند. (رنگه) تا اینجا به بیان روش فلسفه دین پرداخته ایم. اما اینک برای آنکه ماهیت و حدود و ثغور فلسفه دین روشن تر شود، ترجمه مقاله ای تحت عنوان «فلسفه دین چیست» که مقدمه کتاب فلسفه دین نوشته جان هیک^۸ است، در میان می آید:

فلسفه دین چیست؟

«فلسفه دین چیست؟ یک وقت این نظر قبول عام یافته بود که مراد از آن فلسفیدن دینی، به معنای دفاع فلسفی از معتقدات دینی است. چنین تلقی می کردند که وظیفه اش ادامه کار الهیات طبیعی (عقلی) است، که البته با الهیات وحیانی فرق دارد. برنامه آن اثبات عقلی وجود خداوند بود، تا بدینسان راه را برای دعاوی وحی باز کند. ولی بهتر است این وظیفه یا کوشش را «الهیات طبیعی» نام دهیم و دفاع موسع تر فلسفی از معتقدات دینی را «دفاع از حریم عقاید» نام بگذاریم. آنگاه می توانیم نام «فلسفه دین» را برای آنچه مصداق خاص آن است یعنی تفکر فلسفی در باب دین ذخیره کنیم.

بنابراین فلسفه دین شیوه ای برای آموزش دینی نیست. در واقع اصولاً لزومی ندارد که متعهد به نظرگاه دینی باشد. اهل الحاد، اهل تعطیل و توقف و اهل ایمان می توانند در باب دین فلسفه بورزند و عملاً هم می ورزند. لذا فلسفه دین شاخه ای از الهیات نیست (مراد از الهیات تنظیم و تنسيق معتقدات دینی است)، بلکه شعبه ای از فلسفه است. موضوع مطالعه و تحقیق آن مفاهیم و نظامهای عقیدتی دین و پدیده های اصلی تجربه دینی و اعمال و اندیشه های عبادی است که این نظامها بر آن استوار است و از آن نشأت می گیرد.

فلسفه دین فعالیتی مع الواسطه است؛ یعنی از موضوع و محتوای خویش (= دین) فاصله دارد. یعنی جزو اقلیم دینی نیست، بلکه به آن مربوط است. همچنانکه فی المثل فلسفه حقوق با قلمرو پدیده های حقوقی و قانونی و مفاهیم و استدلالات فقهی و حقوقی،

8. John Hick, *Philosophy of Religion*. 3Rd Ed. New Jersey, Prentice - Hall, 1983, PP. 1 + 4.

یا فلسفه هنر با پدیده‌های هنر و مقولات و روشهای بحث و فحص زیبایی شناختی ارتباط دارد. بدینسان فلسفه دین به ادیان و الهیات (های) خاص جهان ربط دارد؛ همچنانکه فلسفه علم به علوم خاص وابسته است. کار فلسفه دین تجزیه و تحلیل مفاهیمی چون خدا، دارما^۹، برهمن^{۱۰}، رستگاری، نیایش، آفرینش، قربانی، نیروانا^{۱۱}، حیات ابد (حیات اخروی) و نظایر آن است. همچنین تحقیق در باب ماهیت گزاره‌ها و گفتارهای دینی در مقایسه با گزاره‌ها و گفتارهای روزمره، کشف علمی، اخلاق، و جلوه‌های خیال پردازانه هنرهاست.

حال باید دید مراد از دین چیست؟ تعاریف متعدد و مختلفی در این باب پیشنهاد شده است. بعضی از اینها پدیدار شناسانه (فنومنولوژیک) است و می‌کوشد نشان دهد که ما به الاشتراک صور مقبول دینی چیست؛ فی‌المثل می‌گوید دین عبارت است از «برداشت و شناخت انسان از یک قدرت فرا طبیعی محیط، علی‌الخصوص از خدایان یا خداوند متشخص که سزاوار اطاعت و عبودیت‌اند.» (فرهنگ موجز آکسفورد). سایر تعریفها تفسیر گرانه است. بعضی از آنها روانشناختی است. فی‌المثل این تعریف که می‌گوید: «دین عبارتست از احساسات، اعمال، و تجربیات افراد انسانی در تنهایی‌شان، تا آنجا که خود را در ارتباط با هر آنچه الوهی می‌انگارند، می‌یابند.» (ویلیام جیمز). بعضی تعریفها جامعه شناختی است. فی‌المثل این تعریف که می‌گوید دین عبارت است از «یک سلسله از عقاید، آداب، و نهادها که انسان در جوامع مختلف با آنها سرو کار دارد.» (ت. پارسنز). بعضی تعریفها اصالت طبیعی است. فی‌المثل این تعریف که دین را

۹. دارما: Dharma در آیین هندو «وظیفه و تکلیف شرعی... یا آنچه باید انجام داد» است. ← ادیان و مکتبهای فلسفی هند. تألیف داریوش شایگان. چاپ دوم. (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶) ج ۲، ص ۷۳۴ - ۷۳۵.

۱۰. برهمن: Brahman در آیین هندو: «برهمن اصل ممتاز عالم عینی است، چنانکه اصل ممتاز عالم ذهنی آتمان بود و این دو، دو قطب واقعیت هستند... همه چیز از برهمن صادر می‌شود و به او باز می‌گردد... علت ما قبل زمان است و جهان به منزله معلولی است که از آن ظاهر شده است. اتصال باطنی عالم به برهمن و یگانگی آن با ذات برهمن موجب شده است که آفرینش توسط او، و از ذات او به وقوع پیوندد...» ← پیشین، ج ۱، ص ۱۰۵.

۱۱. نیروانا: Nirvana در آیین بودا: «هدف ممتاز آیین بودا است. نیروانا یعنی فرونشاندن عطش تمایلات، و گریز و آزادی از سلسله علل پیدایشها و رنج جهانی، و ساحل ممتاز و کمال مطلوبی که بر اثر طریق هشت گانه بودایی تحقق می‌پذیرد...» ← پیشین، ج ۱، ص ۱۶۵.

«مجموعه‌ای از وسواسها که بر عملکرد آزاد قوای ذهنی ما تحمیل شده است» می‌داند (سالومون رایناخ). یا همدلانه‌تر «اخلاقی که والایش یافته و به مدد احساسات شعله‌ور و روشن گردیده است.» (متیو آرنولد). بعضی تعاریف هم تعاریف دینی است. فی‌المثل این تعریف: «دین عبارت است از این معرفت که همهٔ اشیاء جلوه‌های یک قدرت‌اند که فراتر از حد دانش ماست.» (هربرت اسپنسر). یا این تعریف: «واکنش بشریت در برابر آنچه الوهی است.»

ولی این تعاریف همه من عندی است. یعنی ناظر به این است که این واژه چه معنایی باید داشته باشد و آن را به صورت تعریف در می‌آورند. شاید برداشت واقع-گرایانه‌تر این باشد که کلمهٔ «دین» یک معنای دقیق واحد ندارد، بلکه پدیده‌های مختلفی که در ذیل آن می‌آید، به شیوه‌ای به همدیگر ارتباط دارند که لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف معروف آن را شباهت خانوادگی اصطلاح کرده است. مثال خود او «بازی» است. نمی‌توان بازی را پرداختن به چیزی به قصد لذت (نه به قصد سود) یا به قصد رقابت (چه بعضی بازیها فردی و بدون رقابت است) یا به قصد کسب مهارت (چه بعضی بازیها مبتنی بر شانس است) یا با هر ویژگی تنها تعریف کرد. مع الوصف همهٔ این انواع مختلف بازی وجوه مشترکی با سایر انواع دارد، که آنها هم به انحاء مختلف وجوه اشتراکی با انواع دیگر دارند؛ به طوری که نهایتاً کل مجموعهٔ متفرعات در یک شبکهٔ جامع شباهتها و اختلافها که ویتگنشتاین به شباهت و اختلاف ظاهری درون یک خانواده تشبیه کرده، گرد هم می‌آیند.^{۱۲}

می‌توانیم این شیوهٔ ویتگنشتاین را در مورد کلمهٔ دین هم اطلاق کنیم. شاید یک ویژگی تنها از چیزی که بتواند دین نامیده شود نداشته باشیم، ولی یک سلسله «شباهت خانوادگی» داریم. در بسیاری ادیان پرستش خداوند یا خدایان هست؛ ولی آئین بودای تراوادا^{۱۳} چنین چیزی ندارد. همچنین دین غالباً گرایش به انسجام و اتحاد اجتماعی

12. *Philosophical Investigation*, I, 66-67.

Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basic Blackwell & Mott, Ltd, 2nd Ed. 1958.

۱۳. تراوادا: Theravada. یکی از دو فرقهٔ مهم آیین بودا که کانون آن در سری لانکا بوده است. فرقهٔ دیگر که مهمتر از این فرقه است، ماهایانا نام دارد. نیز «ادیان و مکتبها...» ج ۱، ص ۱۶۹ به بعد.

دارد، ولی در بعضی نمونه‌ها آن را به درستی «آنچه انسان با تنهایی اش می‌کند» (ا. ن. وایتهد) تعریف می‌کنند. همچنین غالباً به هماهنگی درونی فرد مدد می‌رساند؛ مع الوصف بعضی از بزرگترین نوآوران دینی به نظر معاصرانشان نامتعادل و حتی نابخرد آمده‌اند.

مدل شباهت خانوادگی، چنین تفاوت‌هایی را بر می‌تابد. همچنین به ما اجازه می‌دهد که شباهتها و نیز عدم شباهتها بین نمونه‌های معیارین دین و نحله‌های دنیوی نظیر مارکسیسم را بپذیریم. مارکسیسم آرمان آخرت شناسانه جامعه بی طبقه‌اش را دارد، همچنین اعتقاد به تقدیر را به صورت ضرورت تاریخی؛ همچنین دارای متون مقدس، پیامبران و قدیسان و شهدای خاص خویش است. بدینگونه می‌توانیم ببینیم که بعضی از ویژگیهای خانواده‌ادیان را دارد؛ ولی سایر ویژگیها و احتمالاً اساسی‌ترین آنها را فاقد است. ولی اینکه آیا یک نهضت دینی است، یک موضوع «همه یا هیچ» نیست، بلکه به درجه شدت و ضعف در شبکه وسیع و گسترده شباهات و اختلافات مربوط است.

در میان این شبکه پر شاخ و برگ شباهتها خانوادگی یک خصیصه کاملاً شایع وجود دارد، گو اینکه جامع نیست. این خصیصه همانا اعتنا به چیزی است که بدان رستگاری یا رهایش گویند. این شاید خصیصه‌ادیان ابتدایی نباشد که پروای اصلی‌شان حفظ وضع موجود است و از پرداختن به مخمصه‌ها و مسائل بزرگ پرهیز می‌کنند. باری همه‌ادیان پیشرفته بزرگ عالم یک ساختار رستگاری بخش دارند. این ادیان وعده انتقال از یک وضع اساساً نادلخواه به یک وضع به کلی بهتر می‌دهند. اینها همه، هر یک به شیوه‌ای متفاوت، از خصلت ممسوخ و مذلت بار حیات و هستی بشری در شرایط عادی و کنونی اش سخن می‌گویند. این حیات هبوط زده است و در بُعد و بیگانگی از خداوند طی می‌شود یا در حجاب توهم بزرگ و جهانی مایا^{۱۴} پوشیده شده است یا مقهور دوکا^{۱۵} (ناخشنودی عمیق) است. همچنین به عنوان بشارتشان چنین ابلاغ و تبلیغ می‌کنند که

۱۴. مایا: Maya در آیین هندو: «انگیزه خلقت و آفرینش، نیروی متخیله و خلاقه مایاست. مایا افسون و سحر و جادو و راز ژرف و توجیه‌ناپذیر و مانند خود جهان معمایی است ناگشودنی...» ← ادیان و مکتبها، ج ۲ ص ۷۸۴.

۱۵. دوکا: Dukkha در آیین بودا: یکی از سه رکن این آیین و به معنای رنج جهانی. ← پیشین، ج ۱، ص ۱۴۵.

غایت قصوی؛ حق اعلی، حضرت الوهیت، که زندگی کنونی ما با او تماس ندارد، مهربان و بخشنده است و باید در طلب رسیدن به او و لبیک گفتن به صلاهی او بود. چه حق اعلی، غایت ارزشها و ارزشمندی است. این ادیان برای تکمیل ساختار رستگاری بخش خود هر یک شیوه نیل به غایت قصوی را از طریق ایمان و پاسخ به عنایت الهی، یا از طریق تفویض و تسلیم مطلق در قبال خداوند، یا از طریق سیر و سلوک و کسب کمالات نفسانی و روحانی که منتهی به روشنگری یا رهایش می گردد، پیشنهاد می کنند. در هر مورد، رستگاری یا رهایش عبارت است از یک کیفیت کاملاً بهتر هستی و تحول حال از خود مداری به حقیقت مداری». (پایان ترجمه مقدمه جان هیک).

*

مباحث و مسائل فلسفه دین

سر عنوان بعضی از مباحث و مسائل مشهور فلسفه دین از این قرار است: بحث درباره منشأ دین، ماهیت و نقش و ارزش دین، بررسی امکان وحدت یا اتحاد ادیان (یا تلفیق و التقاط دین جدیدی از میان ادیان)، مقایسه ادیان و حیانی در برابر ادیان طبیعی، بررسی اعتبار «معرفت دینی»، بحث درباره مفهوم الوهیت و مصداق یا انواع مصادیق آن، بحث درباره خداوند و بررسی ادله اثبات یا انکار وجود او و مسأله صفات الهی (یا دقیقتر صفات «موجود متعال»)، بررسی رابطه علم و دین، بررسی رابطه دین و اخلاق، مسأله عدل الهی، مسأله وجود شر، بحث درباره روح بشر و تجرد آن، جاودانگی روح، اختیار بشر، رابطه بشر با خداوند، ارزیابی نبوت، ارزیابی شهود عرفانی، ارزیابی و نقادی وحی و الهام، بحث درباره معجزه و کرامات و خوارق عادات، ارزیابی شعائر و آداب و آئینهای دینی، کند و کاو در زبان دین و سمبولیسم دینی، بحث در مبدأ هستی، و منشأ کیهان و اهداف غایی و سیر و مصیر کیهان، معنای حیات بشری و نظایر آن. طبعاً در هر کتابی که مربوط به فلسفه دین است از همه این مطالب بحث نمی شود، و هر فیلسوف دین نظر به تخصص یا تعلق خاطر خود به چند مسأله از این مسائل، یا نظایر آنها، می پردازد.

فایده فلسفه دین

پیشتر اشاره شد که فلسفه های مضاف و موضوعی، در پرتو تجزیه و تحلیل عقلی - منطقی به شناخت تازه تر و فراگیر و ژرف تر از موضوع خود کمک می کنند. در عصر

جدید فلسفه علم که تقریباً همزمان با فلسفه دین به صورت یک رشته تخصصی - تحقیقی درآمد، بسیاری از ابهامها و مغالطات و گزاف اندیشیها درباره علم را پایان داد. فی المثل نشان داد که جنگ سرد علم با دین به کلی بی پایه و خارج از موضوع علم و فلسفه علم است. حال فلسفه دین هم به همین ترتیب جلوی اندیشه های افراطی و تفریطی را می گیرد و نشان می دهد که اگر پنج دلیل معروف قدیس توماس آکوئیناس در اثبات وجود باری تعالی، اتقان نهایی فلسفی نداشته باشد، باید جستجو کرد که رخنه هایش در کجا یا از کجاست؛ و دست آخر اگر همه ادله فلسفی اثبات وجود خداوند - چنانکه کانت و بسیاری از فلاسفه دیگر می گویند - بی اعتبار باشد، می توان گفت بدا به حال این ادله، نه اینکه بی محابا در وجود خداوند شک کنیم. چه دین به نحوی غیر از استدلال فلسفی و از منبعی جز فلسفه کسب حقیقت و اعتبار می کند. اگر راه عقل و اثبات بسته باشد، یا ناامن باشد، راه شهود و اشراق باز است و امنیت خاطر بیشتری می بخشد. یا همچنین انواع ایمان را بررسی می کند تا معلوم بدارد که ایمان دینی فقط یک نوع و با یک صورت و یک فرمول نیست که طرفداران یکی دیگری یا دیگران را طرد و تکفیر کنند. این تحقیقات، تعصب زدا و تساهل آفرین است و مؤمنان را همدل تر می سازد و شقاق مذهبی و فرقه ای را کاهش می دهد و فی المثل نشان می دهد که بسا اصول و مبانی مشترک بین اسلام و ادیان دیگر یا بین ادیان توحیدی و غیر توحیدی (نظیر آیین بودا) برقرار است و لذا تفاهم و گفت و گوی بین پیروان این ادیان را می افزاید یا تعارض و سوء تفاهم بین ارباب شریعت و اصحاب طریقت را کاهش می دهد. همچنین اگر تعارضی بین اخلاق و دین یا دین و علم هست بررسی و تبیین می کند.

فایده دیگر فلسفه دین این است که معلوم می دارد دین و گرایش دینی صرفاً یک گرایش عاطفی، یا ناشی از عادت و تربیت (نظیر زبان آموزی یا آموختن سایر رفتارهای اجتماعی) نیست بلکه بن و بنیاد متافیزیکی و اندیشه ورزانه عمیقی دارد. و فی المثل قول به وجود خداوند قطع نظر از اینکه فطرت (بینش شهودی، گواهی دل، و صرافت طبع انسان) به وجود او راهبر است یا نه، و یا استدلالی و نظری است، در هر حال وجودش اهمیت فرادینی، یعنی هستی شناختی و حتی کیهان شناختی دارد. چه این نگرش می تواند ناظر به مبدأ و منشأ هستی باشد، یعنی وجود خداوند را از نظر گاهی به کلی غیر دینی لحاظ کند.

باری با برداشت مختلف از فلسفه مطلق می توان پاسخهای مختلفی درباره فواید فلسفه دین پیدا کرد. اگر فلسفه اصولاً فایده یا فوایدی داشته باشد، فایده یا فواید فلسفه دین به طریق اولی 'بیشترست چه حوزه اش محدودتر و نتایجش روشنتر و تأثیرش در زندگی انسان مستقیم تر است.

چرا جهان هست به جای آنکه نباشد (بیانی تازه در اثبات وجود باری)

صورت مسأله: ۱) «چرا جهان (یا به طور کلی چیزی) هست به جای آنکه نباشد» (۲)
حال آنکه «اصل عدم است» و (۳) «ترجیح بلا مرجح محال است» (۴) ناگزیر حال که
جهان وجود دارد، لاجرم مرجحی در کار بوده است.

حال تفصیل هر یک از این گزاره‌ها را بررسی می‌کنیم. گزاره اول با آنکه به ذهن
بسیاری از کسان رسیده است و می‌رسد، ولی بیان کوتاهش به این شکل، منسوب به لایب
نیتس است. هیچ اندیشه‌وری نیست که بارها، و لااقل یک بار، در پرتگاه حیرت‌زا و
ژرفاژرف این پرسش نیفتاده باشد. غالباً حتی کودکان می‌پرسند و ما هم در کودکی از
پدر و مادر یا از خود پرسیده‌ایم که ما از کجا آمده‌ایم. این جوانه آغازین همین پرسش
مهیّب است. غالب ما از جسم داشتن، یعنی از اینکه دارای تنی هستیم هم گاه و بیگاه
تعجب کرده‌ایم. در مقابل دریائی که خروشان گسترده است، یا سلسله کوههائی که چون
قافله شتران از پس یکدیگر آرمیده‌اند هر خردمندی از خود می‌پرسد اینهمه آب، یا
اینهمه سنگ «از کجا» آمده است.

اخیراً فیلسوفانی پیدا شده‌اند که این پرسشهای غریزی و این حیرتهای فطری را

چرا جهان هست به جای آنکه نباشد —————
 بی ارزش می شمارند و برآیند که «از کجا» سؤال نابجائی است. و این اختلال زبانی
 است که به صورت اختلال فکری در آمده است. اما تا زمانی که ما مالک یا مملوک
 زبانیم از این پرسشها، و لاجرم از کوشش در جهت پاسخ یابی برای آنها چاره نیست.
 حافظ می گوید:

چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست
 و پس از او کانت از آسمان پر ستاره حیرت کرده است؛ و کیست که حیرت
 نکرده باشد.

به قول سعدی:

اینهمه نقش عجب بر در و دیوار وجود هر که حیرت نکند نقش بود بر دیوار
 جهان، همین جهان مادی، حساب دارد، همچنین هندسه دارد. آب به کجا
 می رود، باد از کجا می آید، آب چگونه روان است، باد چگونه وزان است. سنگ اینهمه
 سنگینی را از کجا آورده است؟ رنگ آمیزی و نظم جهان به کنار، اینهمه جرم از کجا
 آمده است؟ سخن از برهان نظم یا اتقان صنع نیست. حتی اگر جهان آشوبناک و
 بی نظم و درهم و برهم بود باز جای این سؤال بود که: «چرا جهان هست به جای آنکه
 نباشد؟». زیرا بودن بسی خرج و زحمت دارد. در شرایط مساوی، یعنی بدون دخالت
 هیچ عامل یا فاعل یا علت یا مرجع، اصل این است که جهان و هیچ چیز دیگر وجود
 نداشته باشد. زیرا اصل عدم است.

(۲) اصل عدم است

آری نبودن نه چرا دارد، نه چطور، نه خرج، نه معمار، نه مهندس، نه جرم، نه
 ابعاد، نه حرکت، نه رنگ. اصل عدم است. چرخش الکترونها زور دارد. انرژی
 می خواهد. مدار و مقصد و مبدأ و منتها می خواهد. راحت تر یعنی بی دلیل تر و
 بی توجیه تر از همه این است که هیچ چیز نباشد. چون در نبودن هیچ عامل و فاعل
 خارجی، خواب شیرین عدم، چه برای اعیان ثابته، چه برای عدمهای مطلق و مضاف بسیار
 گوارا است. یعنی نبودن، حیرت ندارد. جای هیچ سؤال و استیضاحی هم ندارد. هیچکس
 هم نیست که پرسش مقدر کند که چرا چیزی نیست. عدم، دلیل و علت نمی خواهد به
 قول حکمای قدیم: عدم العلة، علة العدم. یعنی در غیاب هر گونه علتی، معلولی یا محصولی

جز عدم نمی توان داشت.

اگر کسی از روی جدل بگوید از کجا معلوم است که «اصل عدم است» ممکن است «اصل وجود باشد» یعنی مرادش این باشد که خود جهان قدیم است یا ماده اولیه ازلی است. به این شبهه چند پاسخ می توان داد: ۱) در مورد ماده قدیم و ازلی انواع سؤالها جایز است چه شکل است؟ بسیط است یا مرکب؟ صورت دارد یا هیولای بی شکل است، جرم دارد؟ حجم دارد؟ تقسیم پذیر است؟ لایتجزاست؟ و دهها سؤال دیگر هریک و مجموعه این سؤالها اصل موضوع، یعنی مفروض اولیه را از بداهت بیرون می آورد. یعنی نمی گذارد گزاره «اصل، وجود است» بدیهی باشد. حال آنکه گزاره «اصل، عدم است» بدیهی است، یا بدیهی می نماید. از همه این پرسشها گذشته باز جای همان پرسش سماجت آلود هست که چرا ماده اولیه ازلی هست، به جای آنکه نباشد؟

۲) جواب دیگر این است جهان که به قول قدما متغیر و لذا حادث بود، در علم جدید مجموعه رویدادهاست و تلفیقی از جرم و انرژی قابل تبدیل به یکدیگر است و کیهان شناسی جدید که به جای فلسفه قدیم متکفل تحقیق در آغاز و پیدایش جهان است، قول به ازلی و قدیم بودن کیهان را بحثی بی پایه و از مقالات اثبات ناپذیر حکما یا حکمت اسکولاستیک می داند.

۳) ولو ثابت شود که جهان ازلی یا قدیم زمانی است، یعنی آغاز زمانی نداشته است، هنوز بی نیاز از علت یا فاعل یا خالق نمی گردد. زیرا قدیم زمانی، نیاز به علت دارد و قدیم ذاتی یا بالذات است که بی نیاز از علت یا خالق است. اگر بگویند جهان و ماده قدیم بالذات است و خود آفرین و بی علت است، در این صورت جهان و موجود ممکن را واجب شمرده اند و این، مدعای ما را بیشتر ثابت می کند تا مدعای آنها را. بعد مرتکب خرق اجماع علمی و فلسفی و عرفی شده اند. زیرا در علم و حکمت قدیم و جدید جهان ممکن الوجود است، نه واجب الوجود.

حاصل آنکه اگر بگویند چرا اصل وجود نیست؟ در پاسخ باید گفت چون وجود، علت وجودی می خواهد. لذا به همان پرسش دشوار و جاویدان باز خواهیم گشت که چرا فلان چیز هست به جای آنکه نباشد. اگر بگویند اصل وجود است، ولی بدون علت. در آن صورت چنانکه کراراً گفته ایم جای این پرسش هست که چرا چیزی بدون علت وجود دارد. اما در مورد «اصل، عدم است» این مشکل را نداریم. چرا چیزی وجود

چرا جهان هست به جای آنکه نباشد —————
 ندارد؟ - برای اینکه دلیلی یا علتی یا مرجّحی قدم پیش نگذاشته است. آری مرجّحی در کار نبوده است و ترجیح بلامرّج هم محال است.

(۳) ترجیح بلامرّج محال است

این یکی از اصول و قواعد قدیمی در حکمت اسلامی است و غالب حکما آن را بدیهی و ضروری تلقی کرده‌اند. بعضی از حکما این قاعده را به صورت ترجیح بلامرّج، به صیغه لازم، بیان کرده‌اند و می‌گویند ترجیح بلامرّج از آن روی محال است که نیاز به علت غائی دارد، و ترجیح بلامرّج از آن روی محال است که نیاز به علت فاعلی دارد. راه دور نرویم، صدق و ضرورت قاعده ترجیح (یا ترجح) بلامرّج محال است دایره مدار قاعده علیت عمومی است. اگر کسی بگوید ترجیح بلامرّج محال نیست، بلکه جایز و ممکن است، درست مانند این و برابر با این است که کلیت اصل علیت را منکر شود. با انکار این قاعده، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود ممکن است هر چیز شرط هر چیز قرار گیرد یا بر عکس هیچ چیز شرط هیچ چیز نباشد. محض تفریح خاطر می‌توان گفت اگر کسی ثابت کند که ترجیح بلامرّج ممکن، و از آن قوی‌تر، حتی واجب و ضروری است، در این صورت خود را و همین اصل خود را انکار کرده است زیرا به او خواهیم گفت از آنجا که شما ثابت کرده‌اید که ترجیح بلامرّج جایز است، لذا طبق همین اثبات و روایت شما، ما به خلاف آن یعنی به عکس آن، معتقد می‌شویم، یعنی قول قبلی خودمان را بدون هیچ مرجّحی به قول جدید شما، ترجیح می‌دهیم!

پس اعتبار اصل «ترجیح...» تابع اعتبار اصل علیت است. اگر کسانی هم باشند که از روی جدل مدعی شوند که با تحقیقات فیزیک و مکانیک کوانتوم و اصل عدم قطعیت، خدشه در کلیت این اصل افتاده است، در پاسخ خواهیم گفت: اولاً این تحقیقات به نهائی‌ترین حد ممکن خود نرسیده است. ثانیاً معلوم نیست که به خارج از حوزه ذرات اتمی، قابل اطلاق باشد. ثالثاً اینکه علم و فلسفه و عرف عقلای دیروز و امروز جهان هنوز قائل به ضرورت و کلیت اصل علت است. اگر اصل علیت خدشه دار شد، یا از بین رفت منطق و فلسفه و علم بشری، چیزی جز این که هست خواهد شد. و معلوم نیست که اصولاً در چنان جهانی یا چنان شرایط، «استدلال» امکان پذیر است یا نه.

کلام آخر و نتیجه سه گزاره قبلی چنین است:

پس حال که جهان هست - و می توانست نباشد - و اصل هم عدم جهان است، پس ترجیح وجود به عدم، نیاز به مرجع و مبدأ خارجی داشته است و آن وجود واجب است.

گرامات و خوارق عادات

خوارق عادات (مفرد آن: خارق العاده) رویدادی است که برخلاف جریان عادی امور و اشیا و عملکرد معهود قوانین طبیعی باشد؛ قوانینی که از نظر علم امروز جبری، علی، کمی و مادی‌اند و بلا استثنا و تخطی ناپذیر و خرق ناشدنی انگاشته می‌شوند. برجسته‌ترین نمونه آن معجزه است که در همه ادیان الهی و حتی غیر الهی جهان سابقه دارد، و متدینان به آن ادیان به وقوع آن باور دارند. معجزه به اذن و اراده خداوند، برای تأیید انبیا و اثبات صدق دعوت آنان، و مزید اطمینان مؤمنان، بر دست انبیا جاری می‌شود و مقرون به تحدی است. یعنی پیامبری که معجزه بر دست او جاری می‌شود، از همگان، بویژه منکران و ناباوران می‌خواهد که اگر معجزه او را عملی عادی می‌دانند و حاکی از صدق دعوت او نمی‌شمارند، نظیر آن را بیاورند. از نظر ظاهرینان منکر و معاند، صورت ظاهر معجزه با صورت ظاهر سحر و جادوگری شباهت داشته است. اما سحر نه فقط منشأ الهی ندارد، بلکه منشأ طبیعی و ما بازاء واقعی و نفس‌الامری هم ندارد و غالباً بر چشم بندی از جمله سبقت گرفتن بر سرعت دید، و ایهام و تخیل و تلقین مبتنی است. یا اگر در بعضی موارد هم منشأ طبیعی داشته باشد، در خدمت اهداف شر است و غالباً با جهل و خرافات توأم.

ساده‌ترین خوارق عادات، راست در آمدن یک حدس، یا به دل افتادن (به دل برات شدن) یک واقعه، قبل از وقوع آن یا همزمان با آن است، یا چشم زدن لازم است فهرستی از خوارق عادات را که در اغلب فرهنگهای قدیم و جدید بشری سابقه دارد، یاد کنیم:

۱. کرامات

کرامات (مفرد آن: کرامت) اعمالی است خارق العاده که از اولیا و صالحان، اعم از پارسایان و صوفیان و پاکدلان، سر می‌زند. از مرتاضان نیز ظاهر می‌شود که در این صورت یا باید مرتاضان را صالح شمرد یا اگر طالع‌اند باید کارشان را جزو سحر و شعبده و شیادیهای مشابه به شمار آورد.

بعضی از کرامات مشهور عبارتند از: رؤیاهای صادق (خوابهایی که راست در می‌آید)، اشراف بر ضمائر (فکر خوانی و پی بردن به ما فی الضمیر کسی)، بر آب رفتن - بدون غرق شدن -، بر آتش رفتن و نسوختن، طی الارض، طی زمان، رام کردن آنی حیوانات درنده، از غیب ظاهر ساختن اشیا و نظایر آن، و در بعضی فرقه‌های صوفیانه، عملیات نمایشی غریبی چون آتش خوردن، شمشیر و نیزه بر اعضای خود زدن و التیام سریع یافتن آن زخمها و اعمال مشابه دیگر که از فرهنگی تا فرهنگ دیگر فرق می‌کند.

فرق کرامت با معجزه در این است که معجزه فقط از پیامبران، بعد از آغاز دعوت و همراه با تحدی سر می‌زند. در غیر این صورت اگر عمل خارق العاده‌ای از پیامبر سر بزند کرامت شمرده می‌شود. ولی عرفاً همه کرامات انبیا معجزه شمرده می‌شود. آنچه از خوارق عادات که از اولیاء و صالحان سر بزند، کرامت نام دارد. بسیاری از شیعیان برای ائمه اطهار (ع) نیز قائل به معجزه‌اند. ولی چون معجزه منسوب به ائمه مقرون به تحدی نیست، به یک تعبیر از مقوله کرامت شمرده می‌شود. فرق کرامت با سایر خوارق عادات این است که هر کرامتی خارق العاده است، ولی هر امر خارق العاده‌ای کرامت نیست. در کرامت شرط است که از صالحان صادر شود و نیت و هدف خیر داشته باشد. نه مقصود نمایشگرانه و ماجراجویانه یا بی هدفانه. سایر خوارق عادات که غالباً از غیر اولیا، صلحا و مقدسین هم سر می‌زند، عبارتند از:

۲. ادراکات فراحسی

ادراکات فراحسی^۱ عبارت است از: «کسب اطلاع (= معرفت = آگاهی، یا هر چه معادل آن) از یک امر یا شیء یا رویداد بدون دخالت حواس عادی بشری» و چند شعبه عمده دارد، و همراه با سایر خوارق عادات یا بدون آنها، موضوع تحقیقات روحی^۲ یا فرا روانشناسی^۳ را تشکیل می دهد. بعضی از اقسام آن از این قرار است:

الف - دورآگاهی (تله پاتی^۴ = انتقال فکر = اندیشه خوانی). آیزنک - که منتقد

اینگونه پدیده هاست - مثال خوبی در این باره نقل می کند:

آوگوستینوس قدیس، که باید حتماً او را گواه معتمدی دانست، نقل می کند که یکی از شاگردانش از آلبی کریوس، مدیوم و غیبگوی کارتاژی، پرسید که او - شاگرد - (هم اکنون) دارد به چه چیزی فکر می کند؟ آلبی کریوس جواب داد که او دارد به مصراعی از شعر ویرژیل می اندیشد، و با وجودی که تحصیلات چندانی نداشت، آن قطعه را از بر خواند. این دریافت صحیح آلبی کریوس از اینکه در ذهن شخص دیگر چه می گذشته است، واقعیت تله پاتی را نشان می دهد، هر چند ممکن است راههای قابل قبول تری وجود داشته باشد که علت را ناشی از اتفاق بداند.^۵

نمونه رایج دیگری که معمولاً در پژوهشهای مربوط به پدیده های فراروانشناسی فراوان به کار می رود، این است که یک نفر پیایی، ورق خاصی را از یک دسته ورق بیرون می کشد، یا صفحه خاصی را از یک کتاب باز می کند، و همکار او یعنی گیرنده تله پاتی، که در فاصله دوری از او یا در اتاق دیگری است، از طریق انتقال فکر، حدس می زند که آن ورقها چیست یا عدد صفحات، یا حتی در موارد نادر موضوع آن صفحات، چند است و از چه قرار است. در کلیه این آزمایشها یک تیم آزمایشگر همراه با شهود و داوران دقیق، جریان امر را زیر نظر می گیرد و نتایج را بررسی می کند.

۱. ادراکات فراحسی یا مارواء حسی. در انگلیسی: Extra-Sensory Perception که مخفف آن ESP است، و در فرانسه Perception extra sensorille که مخفف آن PES است.

2. Psychical research

3. parapsychology

4. Telepathy

۵. نگاه کنید به: درست و نادرست در روانشناسی، نوشته هانس یورگن آیزنک. ترجمه دکتر ایرج

نیک آیین (تهران، جیبی، ۱۳۵۰) ص ۱۵۰-۱۵۱.

در این موارد، البته امکان اشتباه وجود دارد، ولی درصد راست گوییها و درست درآمدنها بیشتر از حد احتمال و صرف تصادف است. نمونه دیگر این است که یکی از طرفین، یعنی فرستنده تله پاتی، یک سلسله نقاشیهای ساده می کشد و دیگری با خواندن اندیشه او نقاشیهای مشابهی می کشد. اشراف بر ضمائر و پی بردن بعضی از اولیای بزرگان دین یا عرفان به ما فی الضمیر یاران یا مراجعان خود نیز از همینگونه است.

ب - راز بینی^۶ یا دیدن از ورای مانع، که روشن بینی و غیب بینی هم اصطلاح کرده اند، نظیر دیدن فرشتگان یا ارواح یا اشباح و گمانه زنی^۷.

پ - رازشنوی^۸ البته متفاوت از وحی است که پدیده ای مقدس و مختص انبیاست. آنچه در اینجا منظور است، نظیر نداهایی است که رازگوی معبد دلفی می شنید، یا آنچه می گویند حر ریاحی شنید و تحول و تکان روحی یافت و از صف اشقیا جدا شد و به یاران حضرت سیدالشهدا (ع) پیوست. یا نداهای غیبی که ژاندارک شنید که او را به قیام و نجات دادن فرانسه می خواند. هاتف در سنت اسلامی و سروش در سنت ایرانی باستان، منشأ یا واسطه ارسال چنین نداهایی شمرده می شوند.

ت - استجابت دعا کمتر کسی هست که این مورد یا رؤیای صادقه را در عمر خویش نیازموده باشد، یعنی یا خود مستقیماً نیازموده یا نزد دیگران و دوستان و آشنایانش نیافته باشد. مستجاب شدن بسیاری از دعاها و نیز دعای طلب باران در فرهنگ اسلامی که به حد تواتر نقل شده است، و شفایابیهای معجزه آسا با توسل به ارواح انبیا و ائمه و اولیا و مقدسین، بویژه با اعتکاف در حرم یا مزار آنان نیز از این مقوله است.

ث - تسخیر و تصرف در اشیا و تأثیر از دور (دور جنبانی روانی)^۹. در این امر خارق العاده کسانی هستند که اشیا را از دور جا به جا می کنند یا بدون دخالت دست فقط با تمرکز فکر و نیروی روانی و به اصطلاح «همت بستن» میله ای را خم می کنند یا قفل بسته ای را می گشایند، یا بدن اشخاص را در هوا معلق نگه می دارند و نظایر آن.

ج - غیبگویی^{۱۰} یا پیشگویی رویدادهای آینده و درست درآمدن آنها.

6. clairvoyance

۷. گمانه زنی Dowsing این است که کسی در پی بردن به محلی که آب یا نفت یا معدن دارد، شم و مهارت خاصی دارد و غالباً حدسهایش صائب از آب درمی آید.

8. clairaudience

9. Telekenesis = Psycho Kenesis = PK

۳. هیپنوتیسم یا خواب مصنوعی^{۱۱}

عبارت است از تلقین و تأثیر روانی شدید یک فرد - که استعداد و نیروی روانی ویژه‌ای دارد - بر فرد دیگر، که در مراحل پیشرفته‌اش، شخص هیپنوتیسم شده به حالتی چون خواب و خلسه فرو می‌رود و بشدت فرمان‌پذیر و تلقین‌پذیر می‌شود و در حین عمل یا پس از آن فرمانهایی را اجرا می‌کند و تحولاتی در روان و رفتار او پدید می‌آید. هیپنوتیسم می‌تواند اثرات درمانگر هم داشته باشد. در روانشناسی و پزشکی کاربرد اندکی دارد. شاید بیش از سایر خوارق عادات، با شیادی آمیخته است ولی در اصل و اصالت آن، حتی از نظر علم و روانشناسی تردیدی نیست. هنوز تحلیل و تعلیل درستی از کیفیت وقوع آن انجام نگرفته است.^{۱۲}

۴. چشم زدن

چشم زدن (چشم رساندن، چشم زخم، نظر زدن، شورچشمی، و به عربی الاصابة بالعین، الازلاق بالابصار) که اعتقاد به آن سابقه‌ای بسیار کهن دارد و یونانیان و رومیان و هندیان و اعراب و ایرانیان و بسیاری از ملل به آن اعتقاد داشته‌اند و هنوز هم کمابیش دارند.^{۱۳} شاید بتوان آن را یک نوع هیپنوتیسم ناقص و ناخود آگاه شمرد. از شعب این چشم زدن، یکی شکستن اشیا از دور است. مانند شکستن شیشه یا لامپ از فاصله دور، یا فی المثل دراندن شکم گوسفند از فاصله دور که ابن خلدون شاهد آن بوده و شرحش خواهد آمد. این مورد را می‌توان دورجنبانی روانی هم به شمار آورد.

→ ۱۰. غیبگویی یا پیش‌شناخت Precognition آیزنک می‌نویسد:

از این نتیجه نمی‌توان چشم پوشید که بعضی از مردم دارای نیروی ذهنی‌ای هستند که می‌توانند رویدادهایی را که در آینده بسیار نزدیک رخ می‌دهد پیشگویی کنند (درست و نادرست در روانشناسی، ص ۱۹۲-۱۹۳).

11. hypnotysm = hypnosis

۱۲. یکی از تحقیقات انتقادی عالمانه‌ای که به فارسی درباره هیپنوتیسم هست در کتاب آیزنک است، درست و نادرست در روان‌شناسی، ص ۲۳-۹۳.

۱۳. نگاه کنید به مقاله «چشم‌زخم» در دایرة المعارف فارسی و مقالة Evil eye در دایرة المعارف بریتانیکا.

۵. تماس با ارواح و احضار ارواح^{۱۴}

اعتقاد به روح در حوزه ادیان و فرهنگهای غیر دینی نیز سابقه کهنی دارد. احضار ارواح یا حاضر شدن ارادی خود ارواح نیز تاریخ طولانی و انتشار وسیع دارد. در قرون وسطی با جادوگری و در عصرهای جدیدتر با شیادی آمیخته بوده، از این نظر مانند هیپنوتیسم است. ولی نمونه های اصیل هم داشته و دارد.

در احضار ارواح، روح یک فرد در گذشته، به درخواست و وساطت واسطه (وسیط، میانجی، مدیوم) حاضر و گاهی ظاهر می شود. و غالباً از اندامها و بدن میانجی برای پاسخگویی و نشان دادن واکنش و اعلام حضور استفاده می کند. گاه نیز تجسد کلی یا جزئی می یابد و به صورت جسم معهود قبل از وفاتش در می آید. از روحهایی که چنین ظاهر شده اند، از شکل و شمایل و صدا و سیما و حتی اثر انگشت آنها فیلم و عکس و نوار و نمونه تهیه شده و در کتب مربوط به این مسئله منعکس شده است. یا گاهی نوار صدای یک روح معروف از رادیو یا تلویزیون پخش شده است. انجمنهای احضار ارواح در سراسر جهان، از جمله در ایران، همچنان فعالند.^{۱۵} خلع جسد^{۱۶} یعنی بیرون آمدن ارادی روح یک فرد زنده از بدن او و گشت و گذار در عالم رازها یا روحانیات و سپس بازگشت به بدن، که از بسیاری از عرفا، از جمله شیخ اشراق، میرداماد، شیخ احمد احسائی و امانوئل سودنبرگ - عالم و عارف و رازبین بزرگ سوئدی - و مرتاضان نقل شده نیز کمابیش جزو این مقوله به شمار می آید.

۶. الهام

الهام آن است که اندیشه ای یا تصویری یا شوری و حالتی از کسی یا چیزی یا منبع ناشناخته ای به دیگری القا شود و پدید آوردن امری را که در شرایط عادی مقدور نیست، ممکن یا آسان سازد. بسیاری از آثار هنری و علمی به مدد الهام، صورت گرفته

14. Spiritualism = Spirtism

۱۵. یکی از جامع ترین کتابهایی که در این زمینه به فارسی، درآمده، این است: انسان روح است نه جسد تألیف دکتر رئوف عبید. ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی (تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲).

16. out-of-the-body experience

است.

یک مثال واقعی برای این پدیده فراروانشناسی (= پاراپسیکولوژیک) که کمی فراتر از الهام عادی و بلکه برابر با تماس با ارواح است، اخیراً در تلویزیون انگلیس به نمایش گذاشته شده است. مجری این نمایش، بانوی میانسالی به نام رزماری براون بود که در جوانی اندکی آموزش پیانو دیده بود. ولی پس از آن و طی سالیان دراز نه به پیانو دست زده و نه اصولاً علاقه‌ای به موسیقی نشان داده بود. وی پس از مرگ شوهرش ناگهان اعلام کرد که موسیقیدانان مشهوری چون بتهوون و برامس و شوپرت بر او ظاهر شده‌اند و آهنگهای مختلف موسیقی به او الهام می‌کنند و او تعالیم آنان را فرا گرفته است. به روایت این برنامه تلویزیونی، وقتی این آهنگهای نوساخته و نوپرداخته را با کارشناسان طراز اول موسیقی در میان گذاشتند، همگی به اتفاق، اصالت و اعتبار والای هنری آنها را و اینکه هر یک حاکی از سبک و هنر کدامیک از استادان الهامبخش نامبرده است، تأیید کردند. در جایی که موسیقیدانان و آهنگسازان متخصص و طراز اول از ترکیب نظایر آن آهنگها ناتوان بودند، جای تعجب بود که چگونه بانویی ساده‌دل از طبقه کارگر، که آموزش موسیقایی ناچیزی داشت، از عهده ساختن این آهنگها برآمده بود، بویژه که روش آهنگسازی را هم قبلاً نیاموخته بود. این بانو در سال ۱۹۷۱ زندگینامه خود را تحت عنوان سمفونیهای ناتمام منتشر کرده است.^{۱۷}

۷. سایر پدیده‌های شگرف

پدیده‌های توجیه ناشده‌ای چون جن‌زدگی، شیطان‌زدگی، فال‌بینی، آینه‌بینی (غالباً برای یافتن دزد و اموال دزدی)، طالع‌بینی، احکام نجوم (اختر‌بینی) و علوم غریبه‌ای نظیر جفر و رمل و علم حروف و اعداد و نظایر آن و کیمیاگری، که همسایه دیوار به دیوار سحر و جادوگری هستند، و از یک سو آمیخته به جهل و خرافات و از سوی دیگر با دعوی کرامات، و از سوی دیگر با شیادی و عوام‌فریبی‌اند. در نهانخانه فرهنگ عامه (فولکلور) نیز چیزهایی هست که در انتظار توجیه علمی

۱۷. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی او نگاه کنید به مقاله Psychological Phenomena در دایرة المعارف بریتانیکا، طبع جدید.

به سر می برند. نظیر اعتقاد به رابطه صرع و جنون - و اصولاً ناخوشیهای روانی - با ماه (نور ماه و ادوار و آهله آن).^{۱۸}

* * *

اینک به بررسی تلقی، و احیاناً توجیه بعضی از صاحب نظران موافق و مخالف کرامات و خوارق عادات از قدیم و جدید می پردازیم. پیداست که این پدیده ها از دیرباز، بحث انگیز و معرکه آرا و تکان دهنده بوده و در کتب مقدس علی الخصوص قرآن مجید - شرحش خواهد آمد - و عهدین بارها به انواع آن اشاره شده و متکلمان از هر مذهبی و عرفا از هر مشربی، و فلاسفه از هر مکتبی، و اهل علم در هر دوره و زمانی، اظهار نظرهایی اعم از مخالف و موافق در این باره کرده اند که شمه ای از آنها را نقل و گاه نقد می کنیم.

نظر بعضی از عرفا

با آنکه غزالی بیشتر در زمره متکلمان به شمار می آید، تا عرفا، ولی چون اظهار نظر او عارفانه است، در اینجا نقل می کنیم:

و عجب تر آن است که از درون دل، روزنی گشاده است به ملکوت آسمان. چنانکه از بیرون دل پنج دروازه گشاده است به عالم محسوسات که آن را عالم جسمانی گویند، چنانکه عالم ملکوت را عالم روحانی گویند و بیشتر خلق، عالم جسمانی محسوس را دانند، و این خود مختصر است و بی اصل، و راه علم از جهت حواس دانند. و این علم نیز مختصر است و دلیل بر آنکه از درون دل، روزنی دیگر است علوم را، دو چیز است: یکی خواب (رؤیای صادق) است، که چون راه حواس بسته شود، آن در درونی گشاده گردد و از عالم ملکوت و از لوح محفوظ غیب نمودن گیرد، تا

۱۸. نظامی گوید: شیفت همچون خری که جو بیند - یا چو صرعی که ماه نو بیند + آشفته و ماه نو نسازند. مولوی بارها اشاره دارد، از جمله: باز سرماه شد نوبت دیوانگی است - آه که سودی نداشت دانش بسیار من. حافظ گوید: شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو - ابرو نمود و جلوه گری کرد و رو بیست. جالب این است که کلمه انگلیسی lunatic به معنی دیوانه، اصلاً به معنای «ماه زده» است.

آنچه در مستقبل خواهد بود بشناسد و ببیند... و دلیل دیگر آن است که هیچکس نباشد که وی را فراستها و خاطره‌های راست، بر سبیل الهام در دل نیامده باشد، که نه از راه حواس بود، بلکه در دل پیدا آید و نداند که از کجا آمده است و بدین مقدار بداند که علمها همه از راه محسوسات نیست.^{۱۹}

چنانکه دیدیم امام غزالی به صحت رؤیای صادق‌ایمان دارد. قولی از او، علی‌الخصوص با توجه به اینکه شیعه نیست و سخنش مربوط به امام حسین (ع) است، شایان نقل است:

و ابن عباس یک راه از خواب در آمد، پیش از آنکه حسین را بکشتند، و گفت: انالله و انا الیه راجعون، گفتند: «چه افتاد؟» گفت: «حسین را بکشتند» گفتند: «چه دانی؟» گفت: «رسول (ص) را دیدم با وی آبگینه‌ای پر خون، و گفت: «نبینی امت من پس از من چه کردند و فرزند من حسین را بکشتند و این خون وی است و اصحاب وی است، به تظلم پیش خدای تعالی می‌برم». پس از بیست و چهار روز خبر آمد که وی را بکشتند.^{۲۰}

هجویری صاحب کشف‌المحجوب کرامت را خاص اولیا و برآنان جایز می‌شمارد و در فرق معجزه و کرامت چندین وجه ذکر می‌کند. از جمله اینکه نبی باید معجزه را ظاهر گرداند (یعنی پنهان نکند) و ثمره‌اش به غیر می‌رسد اما کرامت فقط مختص خود «ولی» است و می‌تواند اگر بیم‌ریا دارد پنهانش کند، یا اگر چنین بیمی ندارد اظهارش کند. دیگر اینکه صاحب معجزه قطع و یقین به صحت معجزه دارد، اما «ولی» مطمئن نیست که آنچه بر او یا به دست او ظاهر شده کرامت است یا استدارج (مکر الهی و مهلت و میدان دادن اوست به بعضی بندگان تا بیشتر امتحان یا بیشتر گرفتار شوند) سپس کرامات بسیاری از صحابه و اولیا نقل می‌کند.^{۲۱}

۱۹. کیمیای سعادت، نوشته ابو حامد امام محمد غزالی طوسی. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ دوم (تهران. مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ج ۱، ص ۲۸-۲۹.

۲۰. پیشین، ج ۲، ص ۶۳۳.

۲۱. کشف‌المحجوب، تألیف ابوالحسن علی بن عثمان هجویری از روی متن تصحیح شده و التین

ابو نصر سراج نیز بحث مشابهی دارد. اما بحث او بیشتر هشدار در بردارد که مبادا عارف یا سالک گرفتار ظواهر شود.^{۲۲}

امام قشیری نیز بحث مشبعی درباره کرامات و جواز صدور آن از اولیا دارد، می نویسد:

«و جمهور اهل حق بر این اند و از بس خبرها متواتر اندرین از هر گونه، و حکایتها آمده است، علم به بودن او و ظاهر شدن آن بر اولیا علمی است که شک را بدان راه نیست، و هر که در میان این طایفه افتد و حکایتهای ایشان بشنود و خبرها، او را هیچ شک نماند اندرین جمله.»^{۲۳}

در خلاصه شرح تعرف نیز مضامین مشابهی در تصدیق کرامات و برشماردن انواع آنها آمده است. نقل این عبارات هوشیارانه از آن مناسب است:

و گفته اند بت عارفان کرامات است. اگر با کرامات بیارامند محجوب و معزول گردند و اگر تبرا کنند مقرب گردند و موصول شوند، و گفت اولیای خدای تعالی چون مر ایشان را چیزی از کرامات پدید آید، اندر ایشان ذل و خضوع زیادت گردد و ترس و تواضع بیشتر شود و تن خویش را خوارتر گیرند و حق خدای تعالی را بر خویشان بیشتر بینند.^{۲۴}

نجم الدین دایه در باب سوم از فصل هجدهم مرصاد العباد در شرح مکاشفات روحی می گوید که در این مقام کشفهایی چون معراج و ملاحظه بهشت و دوزخ و رؤیت ملائکه و سخن گفتن با ایشان دست می دهد و حجاب زمان و مکان از میان برمی خیزد و

→

ژوکوفسکی به اهتمام محمد عباسی (تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۶) ص ۲۷۶-۳۰۳.

۲۲. سراج آرای بعضی بزرگان صوفیه را درباره کرامت و حکایاتی از کرامات آنان نقل می کند. نگاه کنید به اللمع فی التصوف، تألیف ابونصر سراج. تصحیح رنولد آلن نیکلسون (لیدن، بریل، ۱۹۱۴) ص ۳۲۰-۳۳۲.

۲۳. ترجمه رساله قشیری، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم (تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ص ۶۲۸. قشیری داستانهای بسیاری از کرامات اولیا و پارسایان نقل می کند (ص ۶۳۴-۶۹۵). نیز فصلی درباره رؤیای صادقه دارد (ص ۶۹۶-۷۲۱).

۲۴. خلاصه شرح تعرف (متن اصلی از ابوبکر کلاباذی، شرح از مستملی بخاری، تلخیص از کوشنده ای نامعلوم) براساس نسخه منحصر به فرد مورخ ۷۱۳ هجری. به تصحیح دکتر احمد علی رجایی (تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۹) ص ۱۹۷.

کرامات و خوارق عادات — هر چه در گذشته و آینده بوده است و خواهد بود، مکشوف می گردد. سپس در دنباله همین مطلب با دیدی انتقادی می نویسد:

و بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند در این مقام (= مکاشفات روحی = کشف روحانی) پدید آید، از اشراف بر خواطر و اطلاع بر مغیبات و عبور بر آب و آتش و هوا و طی زمین و غیر آن و این جنس کرامات را (با آنکه در وقوع آن شکی نیست) اعتباری زیادتی نباشد، زیرا که اهل دین و غیر اهل دین را بود. چنانکه خواجه علیه السلام از ابن صائد پرسید: «ما تری؟» قَالَ: «أَرَى عَرْشاً عَلَى الْمَاءِ» فَقَالَ النَّبِيُّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ذَاكَ عَرْشُ ابْلِيسَ». (حضرت رسول (ص) از ابن صائد پرسید چه می بینی؟ گفت عرشی بر آب - اشاره به یکی از آیات متشابهه قرآن، که ظاهر لفظ آن این است که عرش الهی بر آب استوار است: وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ: سورة هود، ۷ - پیامبر (ص) در پاسخ او و تخطئه ادعای او گفتند: آنچه تو می بینی عرش ابلیس است!) و دیگر آنک جنس این خرق عادات، دَجَال را خواهد بود تا (حتی) در حدیث آمده است که مرد (انسان) را بکشد و زنده کند.^{۲۵}

نظر فلاسفه

بعضی از بزرگان فلاسفه نیز قائل به صحت صدور خوارق عادات و کرامات از اولیا و صالحان اند. این اذعان از فیلسوفان اشراقی غریب نیست. چنانکه شیخ اشراق خاشعانه انواع کرامات و خوارق عادات و رؤیاهای صادق را تصدیق می کند.^{۲۶} آنچه غریب و واجد اهمیت است، اذعان فیلسوف مشایی بزرگ، شیخ الرئيس ابن سیناست که در اغلب آثار خویش، بویژه اشارات بحث مستوفایی در این باب دارد:

هر گاه بشنوی که عارفی از غیب خبر می دهد و بشارت یا اندازی که قبلاً داده است، درست در آمد، پس باور کردن آن برای تو دشوار نیاید، زیرا این امر در قوانین

۲۵. مرصادالعباد، تألیف نجم رازی. به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۲) ص ۳۱۳-۳۱۴.

۲۶. نگاه کنید به: حکمة الاشراق، تألیف شیخ شهید شهاب الدین یحیی سهروردی. ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵) ص ۳۷۸-۳۸۹ همچنین: سه رساله از شیخ اشراق به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۶) ص ۱۷۲-۱۷۶.

طبیعت علل و اسباب معینی دارد^{۲۷}... تجربه و قیاس هماهنگ هستند که نفس انسانی به گونه‌ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می‌کند. پس مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز روی دهد، مگر آنکه مانعی محقق داشته باشد که زوال و ارتفاع آن ممکن است.

اما تجربه: پس شنیدن از دیگران و شناخت گواه آن است، و کسی نیست که آن را در نفس خویش تجربه نکرده باشد؟ تجربه‌ای که الهامبخش تصدیق است. مگر کسی که مزاج فاسد داشته باشد، و قوه تخیل و حافظه او خفته باشد^{۲۸}... بدان که این مطالب را از راه سخن و شهادت و گواهی نمی‌توان مسلم داشت فقط ظنها و گمانهایی است که امکان وقوع دارند و فقط از امور عقلی بدانها می‌رسیم و چنین امر اگر وقوع یابد، قابل اعتماد است و لکن تجاربی است که چون ثابت گردید اسباب و علل آن خواسته شده است، و از جمله سعادت‌هایی که روی می‌آورد برای دوستداران استبصار این است که این احوال برای آنان در درون خودشان یا بارها بطور متوالی در دیگران مشاهده کنند تا تجربه‌ای باشد در خصوص امر عجیبی که وجود دارد، و حجت و داعی باشد برای پیدا کردن علت آن و هرگاه واضح گردد فایده آن بزرگ خواهد بود و نفس به وجود این علل اطمینان می‌یابد و هم خاضع می‌گردد و در اموری که عقل بدانها اطلاع حاصل می‌کند، مزاحمت ایجاد نمی‌کند، و این سود عظیم و امر مهمی است. و من اگر جزئیات این باب را بازگو کنم، اعم از آنچه خود مشاهده کرده‌ام یا آنچه افراد قابل اطمینان نقل کرده‌اند، سخن به درازا خواهد کشید. و هر کس خلاصه را تصدیق نکند می‌تواند مفصل را هم تصدیق نکند^{۲۹}... شاید اخباری درباره عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید، مثلاً بگویند که عارفی، طلب باران برای مردم نماید. و باران بیارد، یا طلب شفای کسی را نماید و او شفا یابد،

۲۷. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، نگارش دکتر حسن ملکشاهی (تهران، سروش، ۱۳۶۳) ص ۱۴۶۶ توضیح آنکه باوجود صحت و اعتبار شرح آقای دکتر ملکشاهی، برای آنکه صرفاً نظر ابن سینا را به دست داده باشیم فقط ترجمه‌های متن اشارات را که به قلم ایشان است نقل کردیم، نه شرح را).

۲۸. پیشین، ص ۴۶۷.

۲۹. پیشین، ص ۴۸۴-۴۸۵.

یا بر مردم نفرین کند و خسوف و زلزله و یا نوعی هلاکت برای مردم پیش آید. یا دعا کند و بیماری وبا و بیماری و مرگ حیوانات و سیل و طوفان باز گردد، یا درنده رامشان شود و پرنده از آنان فرار نکند، یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید، زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند، و شاید من بعضی از آنها را بازگو کنم.^{۳۰} (و بازگو می کند) ... کسی که این حالت (ملکه‌ای که بعضی نفوس دارند و تأثیر آن از بدن خود آن نفوس تجاوز می کند) در فطرت نفس او پدید آید و او شخص نیکخواه و راست رو باشد که نفس خود را پاک ساخته است، پس او پیامبری خواهد بود که دارای معجزه است و یا ولی صاحب کرامت است و تزکیه نفس این حالت را به گونه‌ای در او می افزاید که زاید بر فطرت اوست تا به حد نهایی برسد و کسی که این حالت برایش روی می دهد و شریر است او را به شر، وامی دارد، پس او ساحر است و گاهی قدر نفس خود را می شکند و در سحر پیش می رود و به هدف اولیا نمی رسد.^{۳۱} موضوع چشم زخم ممکن است از این قبیل باشد. و مبدأ آن یک حالت نفسانی اعجاب آور است که در شیء یا شخص مورد تعجب تأثیر بد می گذارد و این بر اثر خاصیت آن است، و فقط کسی این مطلب را بعید می داند که فرض می کند، فقط تماس باعث تأثیر در اجسام است (یا جزئی از علت به سوی معلول) فرستاده شود، یا کیفیتی را در واسطه ایجاد کند. و هر کس اصول ما را مورد تأمل قرار دهد. این شرط را از درجه اعتبار ساقط می داند.^{۳۲} ... دوری کن از اینکه ذکاوت و کیاست و تبری تو از عامه مردم این باشد که اعتراض کنی و هر چیز را انکار کنی. این سبکی و ناتوانی است و تند روی تو در تکذیب آنچه هنوز برای تو روشن نشده کمتر از تند روی تو در تصدیق امر بی دلیل نیست. تو باید به رشته توقف چنگ بزنی. هر چند که استنکار و بعید شمردن آنچه شنیده‌ای تو را تحریک می کند، مگر آنکه دلیل بر محال بودن آن داشته باشی. پس بهتر است که امثال این سخنان را در حوزه امکان قرار دهی تا آنکه برهان آن را مردود سازد و بدان که در طبیعت پدیده‌های شگفت‌انگیزی است، و از ارتباط میان

۳۰. پیشین، ص ۴۸۶.

۳۱. پیشین، ص ۴۸۹.

۳۲. پیشین، ص ۴۸۹-۴۹۰.

قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل عجایی پدید می آید.»^{۳۳}

ابن خلدون در مقدمه معروفش که با نگرشی بسیار عینی و تجربی - عقلی تدوین شده، چندین فصل دارد که از نظر بحث ما حایز اهمیت است: فصلی انتقادی در بررسی عرفان و تصوف که در آن بیشتر دعاوی متصوفه را رد می کند و بخشی در انتقاد شدید از فلسفه، و فصلهایی در توصیف و تخطئه کلی سحر و طلسمات و احکام نجوم و کیمیاگری و اکسیر و خواص اعداد و اسرار حروف. در فصل مربوط به تصوف فقط دو سه تعبیر غیر انتقادی و حاکی از تایید دارد:

«اما گفتگو درباره کرامات آن گروه (متصوفه) و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان به انکار آن گراییده اند، شیوه ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق اسفراینی از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که با معجزه اشتباه می شود، پذیرفته نیست ...»

گذشته از این وجود، به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آن نوعی مشاجره است. چنانچه برای صحابه و بزرگان سلف بسیار روی داده و معلوم و مشهور است.»^{۳۴}

همو، فصلی درباره خواب و تعبیر خواب دارد که موافقانه و همدلانه است و رؤیا را یکی از ادراکات غیبی به شمار می آورد و سبب آن را نیز به تفصیل بیان می کند.^{۳۵} در فصل ۲۲ که در توصیف و تخطئه «علوم ساحری و طلسمات» است شرح

۳۳. پیشین، ص ۴۹۱. این منقولات را مقایسه کنید با ترجمه قدیمی اشارات: ترجمه قدیم الاشارات والتنبیها، تصنیف حجت الحق ابوعلی سینا. به تصحیح سید حسن مشکان طبسی. بامقدمه منوچهر صدوقی سها (تهران، فارابی، ۱۳۶۰) نمط دهم. ص ۱۸۴-۱۹۹. نیز درباره چشم زدن و تأثیر نفس در عناصر بیرونی و قلب ماهیت آنها نگاه کنید به: روان شناسی شفا (الفن السادس من کتب الشفا). تألیف شیخ رئیس حسین بن عبدالله بن سینا. ترجمه اکبر داناسرشت. چاپ پنجم (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳) ص ۲۰۷، درباره رؤیای صادق و اطلاع بر غیب: همان کتاب. ص ۱۸۸-۱۹۷.

۳۴. مقدمه ابن خلدون، تألیف عبدالرحمن بن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳) ج ۲، ص ۹۸۹-۹۹۰.

۳۵. پیشین، ص ۹۹۲-۹۹۹.

می دهد که در مغرب (مراکش) گروهی از جادوگران هستند که به بعاجان (شکم شکافندگان) معروفند و او خود آنان و کارهای محیرالعقولشان را به چشم خویش دیده است. یکی از کارهایشان این بود که از دور به عبا یا پوست اشاره می کنند و یکباره پاره می شود و هم به شکم گوسفند اشاره می کنند و ناگهان شکافته می گردد که بدین وسیله گوسفند داران را سرکیسه می کرده اند.^{۳۶} در همین فصل مجدداً کرامات اولیا را تأیید می کند:

و گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان کراماتی یافت می شود که از جنس ساحری به شمار نمی رود، بلکه وابسته به کمکهای خدایی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره ای از مدد الهی دارند.^{۳۷}

همچنین فصل کوتاهی درباره چشم زدن یا چشم زخم دارد و صحت آن را تأیید می کند.^{۳۸}

ملاصدرا به اینکه کسانی علم به مغیبات داشته باشند و در امور طبیعی تصرف کنند، و به صحت کرامات اولیا و صالحان و نیز صحت چشم زخم اذعان دارد و همانند سایر فلاسفه، از جمله ابن سینا، به توجیه فلسفی - روانشناختی آن نیز پرداخته است.^{۳۹}

نظر متکلمان

متکلمان شیعه قائل به جواز صدور کرامات از انبیا، ائمه و اولیا و صالحان اند.^{۴۰}

۳۶. پیشین، ص ۱۰۴۷.

۳۷. پیشین، ۱۰۴۹.

۳۸. پیشین، ۱۰۵۲-۱۰۵۳.

۳۹. نگاه کنید به فصل «فی اصول المعجزات و خوارق العادات» در الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية تألیف محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی. با حواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری. تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی. چاپ دوم (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰) ص ۳۴۰ - ۳۴۹. همچنین: مبداء و معاد. تألیف ملاصدرا شیرازی. ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی به کوشش عبدالله نورانی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲) ص ۵۳۸-۵۴۹.

۴۰. نگاه کنید به: انوارالملکوت فی شرح الیاقوت (متن از ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت) شرح از

اشاعره نیز همین نظرگاه را دارند (جز اختلافی که درباره امامت و ائمه دارند). چنانکه نظر امام ابو حامد غزالی را پیشتر نقل کردیم. عبدالکریم شهرستانی متکلم بزرگ اشعری بر آن است که کرامات اولیا عقلاً جایز و سمعاً وارد (کراراً شنیده شده) و قرآن به آن قائل است. و این نکته باریک را که دیگران نگفته‌اند، بیان می‌کند:

«آنچه از کرامات صالحان این امت نقل شده فزون از شمار است، و اگر چه هر یک به تنهایی افاده علم به وقوع آن نمی‌کند، ولی چون مجموعاً در نظر گرفته شود، علم قطعی و یقین صادق به اینکه خوارق عادات بر دست صاحبان کرامت ظاهر شده، در دل ما پدید می‌آورد.»^{۴۱}

امام فخر رازی نیز در تفسیر کبیرش (در اوایل تفسیر سورة کهف) بحث مفصل و مفیدی در این باره می‌کند و بر آن است که قرآن و اخبار و آثار و دلایل عقلی بر جواز کرامات اولیا دلالت دارد.

نظر مخالفان

در میان پیروان مکاتب کلامی و فکری و فلسفی اسلامی تنها معتزله‌اند که بالمره منکر صدور کرامات و خوارق عادات اولیا و صالحان و دیگرانند و معتقدند مفسده یا تالی فاسد به همراه دارد، چه اگر خداوند بر دست کسانی جز انبیا معجزه و خوارق عادات جاری کند، دلالت معجزه از بین می‌رود و باعث گریزان شدن مردم از دعوت انبیا می‌شود.

قاضی عبدالجبار همدانی یکی از بزرگترین متکلمان معتزلی بر آن است که

→ علامه حلی به تحقیق محمد نجمی زنجانی. ط ۲ (قم؟)، انتشارات الرضی، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش) ص ۱۸۶-۱۸۷، همچنین: تمهید الاصول فی علم الکلام. شیخ الطائفة الامامیه ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی. (مع التصحیح والمقدمة للدكتور عبدالمحسن مشکوة الدینی) (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲) ص ۳۱۲-۳۲۰، همچنین: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. متن از خواجه نصیرالدین محمد طوسی، شرح از جمال الدین علامه حلی. ترجمه و شرح فارسی از ابوالحسن شعرانی چاپ دوم (تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق) ص ۴۸۸-۴۹۲.

۴۱. نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، تصنیف الشیخ الامام العالم عبدالکریم الشهرستانی. حرره و صححه الفرد جیوم (تجدید چاپ افست به کوشش قاسم محمدالرجب، بغداد، بدون تاریخ)، ص ۴۹۷.

کرامات و خوارق عادات —————
ادعای تواتر درباره کرامات اولیا و صالحان درست نیست و این مسموعات در حکم اخبار آحاد است، و اغلب راویان، آن را از دیگری شنیده‌اند و مشاهده مستقیم در این زمینه بسیار نادر است. و می‌گوید اگر صالحان کرامت داشته باشند، لازم است که کبار صحابه و خلفای راشدین هم کرامت داشته باشند.

حال آنکه با مصایب و مشکلات بزرگی مواجه بودند و کرامتی در کارشان ظاهر نشد. و تصریح دارد که کرامت مترادف معجزه و تعبیر دیگری از آن و همردیف با آن است و اینکه معتقدان می‌گویند فلان ولی بر آب رفت یا برایش طی الارض شد و یا به همتش از ژرفنای بیابان از غیب، آب و غذا پیدا شد، اینگونه کرامات اگر چیزی بر معجزات اضافه نداشته باشد، کم هم ندارد.^{۴۲}

او اعمال خارق‌العاده چون شمشیر به حلق فرو بردن یا بر آتش گذر کردن شعبده‌بازان را در اصل، عمل عادی طبیعی می‌داند و بر آن است که از شدت ممارست و تمرین و تحمل مشقت به طبیعتشان «ساخته» است^{۴۳} سپس فصل خاصی به تخطئه حیل‌هایی که از حلاج حکایت کرده‌اند، اختصاص می‌دهد و می‌گوید: کسی که حدیث حلاج و امثال او را بشناسد، می‌داند که بنای کار او بر حیل (ترفند و تردستی) و مخرقه (نیرنگ و شعبده و چشم‌بندی) بوده است و می‌خواسته است مرید تراشی و بهره‌برداری دنیوی کند^{۴۴}، و بعد چند فقره از «کرامات» او را تحلیل می‌کند و به زعم و توجیه خویش نیرنگ نهفته در هریک را باز می‌نماید. در اینجا جای تعجب و این سؤال است که قاضی عبدالجبار با این ذهن تحلیلگر عقلگرا، وقتی که تمامی حکایات مربوط به کرامات اولیا را، با آن حجم عظیم، غیرمتواتر و لذا غیرقابل اعتماد می‌داند، چرا حکایات معدود و مغرضانه منسوب به حلاج را «متواتر» و قطعی‌الصدور و خدشه‌ناپذیر می‌انگارد. یعنی چرا به جای تخطئه این حکایات یا شک در صدور و صحت آن، خود

۴۲. المغنی فی ابواب التوحید والعدل، املاء القاضی ابی الحسن عبدالجبار بن احمد الهمدانی الاسد آبادی. الجزء الخامس عشر، النبوات والمعجزات. تحقیق محمود الخضری، محمود محمد قاسم، ابراهیم مدکور، طه حسین (القاهرة، الدار المصرية للتألیف والترجمة، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵) ص ۲۱۷-۲۴۳.

۴۳. پیشین، ص ۲۶۸.

۴۴. پیشین، ص ۲۷۰.

حلاج را تخطئه می کند؟ مگر اینکه قبلاً و به طریق دیگر یا با ادله دیگر یا به سبق ذهن و پیشداوری به این نتیجه رسیده باشد که حلاج دروغزن نیرنگبازی بیش نبوده است. یکی دیگر از مخالفان سرسخت صوفیه و آرا و مقالات و دعاوی آنان، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی (متوفای ۵۹۷ هـ. ق) است که چند فصل از کتاب معروفش تلبیس ابلیس را به رد و تخطئه آنان اختصاص داده است، از آن میان فصلی در رد کرامات. از جمله می نویسد که: حلاج به ترفند و تزویر برای خود کرامات می تراشید. فی المثل مقداری نان و حلوا و خوراکیهای دیگر در محلی دور افتاده از بیابان پنهان می کرد، و سپس با هواخواهان و مریدانش به عزم سیاحت و تأمل و تماشا به صحرا می شد، و چون بدان موضع نزدیک می شدند یکی از همدستانش که قبلاً آموزش گرفته بود، اظهار ماندگی و گرسنگی می کرد و حلاج دو رکعت نماز حاجت می گذارد و سپس به مدد کرامات آن «مائدة زمینی» را از نهانگاه بیرون می آورد و به آنان عرضه می داشت. یادگیری بدن خود را طلق اندود می کرد و در تنور گذاخته می نشست و نمی سوخت.^{۴۵} مخالفان معاصر کرامات و خوارق عادات، بویژه در میان عقلگرایان و تجربه گرایان و عملگرایان بسیارند^{۴۶} در صفحات و سطور آینده به نقل بعضی ایرادات اهل علم به این پدیده ها خواهیم پرداخت.

دین و کرامات و خوارق عادات

کمتر دینی هست که اعتقاد به معجزه، کرامت و خوارق عادت در آن نباشد.

۴۵. نگاه کنید به: تلبیس ابلیس، للحافظ جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمن ابن جوزی البغدادی، عنیت بنشره و تصحیحه والتعلیق علیه ادارة الطباعة المنيرية. بمساعدة بعض علماء الازهر الشريف (بیروت، دارالکتب العلمیة، بدون تاریخ) ص ۳۶۸.

۴۶. از جمله نگاه کنید به: رد تصوف و حکمة الاشراق، نگارش دکتر موسی جوان. (تهران، بی نا، ۱۳۴۱) بویژه صفحات ۲۸۲-۲۸۴، همچنین: وحی محمدی نوشته محمد رشید رضا ترجمه محمد علی خلیلی. چاپ دوم (تهران، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱) ص ۲۱۳-۲۴۰ که در مجموع انتقاد ملایمی است و مؤلف گاه به جای حمله به این پدیده ها به تصریح یا تلویح از آنها دفاع می کند!، همچنین: التصوف الاسلامی بین الدین و الفلسفة. تألیف ابراهیم هلال (القاهرة، دارالنهضة العربیة، ۱۳۹۵ ق) ص ۲۵۱-۲۷۸ (که انتقاد شدید بلکه یکسره رد و انکار است

همچنین به: Martin, Gardner "ESP and PK" in Fads and Fallacies in the Name of Science (New York, Dover Publications, 1975) PP. 299 -314.

ادیان الهی که جای خود را دارند، ادیان غیرالهی چون آیین هندو، آیین کنفوسیوس و آیین بودا هم قائل به کرامات و معجزاتند.

قرآن مجید به وقوع معجزه که به اذن و اراده الهی بردست انبیا برای نمایاندن صدق رسالت آنان، جاری شده بارها تصریح دارد. همچنین به کرامات صالحان، از جمله ظاهر شدن خرمای تازه بر درخت خشکیده برای مریم یا به دعای او، بکرزایی مریم یعنی ظاهر شدن روح القدس بر او که «کلمة الله» را به او القا کرد و مریم بار گرفت، زنده شدن ماهی خشکیده در داستان موسی و همراهش (خضر یا دیگری)، آوردن یا حاضر شدن تخت بلقیس در یک چشم به همزدن، خواب سیصد و نه ساله اصحاب کهف، دعای مادر موسی (ع) که درگیر شد و فرزندش به آغوشش بازگشت، همچنین به وجود غیب، ملأ اعلی و روح و فرشتگان و شیطان (ابلیس) و شیاطین (دیوان، و تسخیر شدن بعضی از آنان) و جن و ایمان آوردن بعضی از آنان به اصالت قرآن و رسالت حضرت رسول اکرم (ص) و معراج پیامبر اسلام (ص) (اسراء) همچنین به استجابت بسیاری دعاها و نفرینها و نذر، همچنین رخ دادن رؤیای صادقه، در داستان یوسف (ع) و ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع)، و فتح مکه توسط رسول اکرم (ع) (سورة فتح، ۲۷) و شجرة ملعونه که به بنی امیه تعبیر شده (اسراء ۶۰)، همچنین به انواع وحی، وحی به انبیا، وحی به مادر موسی (ع) و به نحل، و به زمین، و نیز وحی شیاطین به دوستانشان، تصریح شده است. همچنین به وقوع و جنبه واقعی ولی غیر حقانی داشتن سحر، در داستان هاروت و ماروت، و موسی (ع) و ساحران فرعون و نیز زنان جادوگر حرفه‌ای که از آنان به النفاثات فی العقد (دمندگان در گره‌ها هنگام خواندن افسون و اعمال جادویی) تعبیر شده، همچنین به صحت چشم زخم (الازلاق بالابصار، سورة قلم، ۵۱ که به «وان یکاد» معروف است و هنوز هم بسیاری از مسلمانان برای دفع چشم زخم این آیه را می‌خوانند).

بنیاد مسیحیت نیز بر معجزه و قبول معجزه است. از جمله قول به حلول لاهوت در ناسوت و بکرزایی مریم و صعود عیسی (ع) به آسمان، پس از برخاستنش از گور. علاوه بر حواریون، قدیسان مسیحیت نیز که تعدادشان بسیار است (بیش از ۷۵۰ نفر)^{۴۷}

۴۷. یک منبع جدی و جدید در زندگینامه و احوال و آثار و کرامات قدیسان مسیحی فرهنگ قدیسان طبع پنگوئن است. با این مشخصات:

صاحب معجزه یا کرامت شمرده می‌شوند. قدیس عنوانی است که کلیسا و پاپ به اولیا و شهدا و مجتهدان برجسته مسیحیت می‌دهد، و معروف است که یک شرطش این است که حداقل چهار کرامت - چه در زمان حیات و چه در ممات - از آن فرد سرزده باشد، فی‌المثل شفا یافتن زائرانش. مسیحیان کاتولیک معتقدند که یادگارهای مقدس، از جمله قطعات بازمانده از صلیب عیسی (ع) که در هشت شهر اروپایی هست، و تاج خار عیسی (ع) که در پاریس محفوظ است، آثار متبرک و مقدسند و اثرات معجزه آسا ظاهر می‌سازند.

یکی از کرامتهای غریب بعضی قدیسان مسیحی، ظاهر کردن «جریحه صلیب» است که به آن استیگماتا می‌گویند. استیگماتا، پنج زخمی است که عیسی مسیح (ع) به هنگام مصلوب شدن برداشت: دو بر دست، دو بر پا که با میخ کوفته شده بود و یکی بر پهلوی که زخم نیزه بود. بعضی قدیسان مسیحی از شدت تشبه و همسان‌انگاری خود با مسیح (ع) ناگهان در طی خلسه، این زخمها را از پنج اندام خود ظاهر می‌کردند. سنت پاول (پولس رسول) همین پنج زخم را با خود داشته بوده است. همچنین قدیس فرانسیس آسیزی، و دیگران.^{۴۸}

یکی از بزرگترین کراماتی که در تاریخ اخیر مسیحیت به وقوع پیوست، ظاهر شدن مریم عذرا در چند ناحیه بود. از جمله در لورد.^{۴۹} در تاریخ یازدهم فوریه ۱۸۵۸ مریم عذرا بر دختر چهارده ساله‌ای به نام برنادت^{۵۰} در ناحیه لورد فرانسه ظاهر شد، و او را به خوردن آب از چشمه دعوت کرد، ولی چشمه‌ای نبود. برنادت با چنگالش خراش مختصری به زمین داد و چشمه‌ای جوشید. چهار سال بعد پس از بحث و تبادل نظرهای بسیاری که بین زعمای کلیسا صورت گرفت، اسقف ناحیه، صحت این تجلی را تأیید کرد. امروزه این چشمه هنوز جوشان و آبش متبرک و شفابخش است و سالیانه در حدود دویلمیون زائر از اطراف و اکناف جهان به زیارت آنجا و کلیسایی که در مجاورتش

Donald Attwater, *A Dictionary of saints* (London Penguin Books, 1965)

۴۸. درباره این پدیده غریب نگاه کنید به:

John, Ferguson, *An Illustrated Encyclopedia of Mysticism and the mystery Religions* (London, Thames, and Hudson, 1976) Stigmata.

49. Lourdes.

50. Bernadette, Subirous.

ساخته شده می روند. بسیاری از زایران بیمار، در این محل به خواست خداوند شفا حاصل کرده اند و انبوه عظیمی از چوبهای زیر بغل یا صندلیهای چرخدار از معلولان شفا یافته در محل خاصی از تأسیسات این زیارتگاه، به یادگار نگهداری می شود.

این واقعه یعنی ظاهر شدن مریم عذرا بار دیگر در تاریخ سیزدهم مه ۱۹۱۷ در روستایی به نام «فاطمه» در حوالی لیسبون تکرار شده است که شرح آن مفصل و معروف و در اغلب دایرة المعارفها مندرج است.

بعضی از پدیده های دینی نظیر معجزه یا استجاب دعا، ظاهراً با پدیده های فرا روانشناختی غیر دینی شباهت دارد. اما تفاوت عمده اینها در این است که در دین اگر به معجزات خارق عادات و قوانین طبیعت و دعاهاى مستجاب اعتقاد دارند، آنها را پدیده های مستقل یا بی هدف یا ماجراجویانه نمی دانند، بلکه مستقیماً وابسته به حول و قوه الهی می شمارند. این نظرگاه با شیوایی هرچه تمام تر در این بیت لسان الغیب بیان شده است:

فیض روح القدس ارباز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

یعنی چون فیض الهی لایتناهی است، می توان پذیرفت که از دیگران هم کراماتی

از آن دست که از مسیح سر می زد، صادر شود.

وجود روح مجرد غیر مادی اگر هم به دلایل علمی و عقلی ثابت نشود، همچنان اهل دیانات به وجود آن و غیر مادی بودن آن اعتقاد دارند. حاصل آنکه اگر کلیه دعاوی صدق و صحت اینگونه پدیده های فرا روانشناسی باطل باشد، یا ابطال بشود، یا اثبات نشود و مقبول علم و عقل این زمانه یا زمانه های بعدی قرار نگیرد، در هر حال خللی به اعتبار ادیان وارد نمی آید، چرا که ادیان پایه و ریشه در روش و نگرشی دیگر و بزرگتر دارند. دین لزوماً بستگی به اقناع علمی یا عقلی مؤمنان ندارد. نام دین ما - اسلام - خود حاکی از این حقیقت است. اسلام یعنی تسلیم و سرسپردن و دل نهادن به حقایق والا. گفتیم که معجزه، شباهت ظاهری به پدیده های فرا روانشناسی دارد، ولی در تاریخ دین، اقلیت بسیار اندکی از معاصران انبیا بوده اند که به دیدار و دریافت معجزه نایل شده اند. یعنی شاهد عینی بوده اند، و گرنه پس از طی آن ایام، اکثریت عظیم اهل دیانت، آفتاب را دلیل آفتاب دانسته اند و در دل خود آرزوی معجزه یا نیاز به معجزه نداشته اند و ندارند، به رغم کسانی که معجزه ها می دیدند و همچنان به انکار و

استکبارشان افزوده می شد!

از سوی دیگر بنگریم، اگر صحت همه یا بعضی از پدیده های فراروانشناسی، به طریق علمی یا عقلی یا اجماعی ثابت بشود، در تحکیم مبانی ایمان و اعتقادات بسیاری از مؤمنان بی تأثیر نیست. چنانکه حضرت ابراهیم (ع) هم با همه ایمان و ایقانی که به رستخیز و احیای مردگان داشت، از خداوند درخواست کرد که یکبار آن را برای مزید اطمینان قلبی او، به اجرا درآورد و خداوند درخواست او را اجابت کرد (قرآن مجید، سورة بقره، آیات ۲۵۹ - ۲۶۰). امروزه هم بسیاری کسان که با پدیده های فراروانشناسی از جمله ادراکات فراحسی مواجه می شوند، یا صحت آن را می پذیرند بر آن می شوند که دیگر اصالت ماده و اصالت طبیعت، اعتباری ندارد، و بقای روح و حیات اخروی را می پذیرند، یا اگر پذیرفته باشند راسخ تر می شوند.

باری تمام لطف و اهمیت ایمان دینی و عرفانی در آن است که بی دلیل باشد. اصولاً ایمان یعنی «ایمان به غیب». علمی کردن و استدلالی کردن و فلسفی کردن ایمان، بیشتر به تضعیف و تحریف ایمان می انجامد تا تحکیم و تقویتش.

به همین جهت فلاسفه یا متکلمان بهترین و راسخ ترین و صادق ترین و صافی ترین مؤمنان نیستند. قول معروف پاسکال که می گفت: «به خدای ابراهیم و اسحق و یعقوب پناه می برم و ایمان دارم، نه خدای فلاسفه»، ناظر به همین معناست.

در قرآن مجید بارها دعوت به تأمل در مشهودات یا عالم شهادت شده است. اگر به دیده تحقیق و با قلب سلیم در ساده ترین پدیده های طبیعی از «برگ درختان سبز» تا «صدای پای آب» نگریسته شود، همه و همه راهی به حیرت و غیب وجود دارند. همین است که سعدی می سراید:

عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

آری در ایمان، فرق بین شهود و غیب بر می خیزد، و این دو در هم می آمیزد. چنانکه علی بن ابیطالب (ع) کلام نهایی را در این زمینه گفته است: «اگر پرده برافتد یقین من افزوده نمی شود». از قدیس آوگوستینوس نقل است که گفته است:

جریان عادی امور، سیر عادی رویدادهای طبیعی، بیشتر از خرق آنها معجزه آساست.

ما نان خدا را می‌خوریم و سنگ طبیعت را به سینه می‌زنیم. بشر که آفریده خداست چون پرورده دامن طبیعت است، به سنج‌ها و پیمان‌های طبیعی خو گرفته است و جهان هستی را با جهان طبیعت - یعنی رویه پدیداری و پیمودنی جهان - یکسان می‌گیرد. مذهب اصالت طبیعت یا دهریگری سابقه کهنی در فرهنگ بشری دارد و اوجش را در ماتریالیسم و پوزیتیویسم قرن نوزدهم و بیستم طی کرده است. لازم نیست که حتماً پدیده فراروانشناسی احضار روح، اصالت ماده را نقض کند. پیشرفت علم خود این کار را صورت داده است. امروزه، نه فقط برای اهل فلسفه و دین بلکه برای اهل علم هم قول به ماتریالیسم، ساده‌دلانه و سطحی نگرانه است. چه ماده موجود صلب صریح و ایستای ثابت العین مشتمل بر کن قابل اشاره حسیه قدیم نیست. ماده که رابطه متقابل با انرژی دارد، مشتمل بر موج و تلاطم است، یا یک سلسله رویداد است. هیچ معلوم نیست که بنیادی‌ترین و نهادی‌ترین ذره سازنده اتمها و عناصر طبیعت چیست. ذرات بنیادین، خود از ذراتی بنیادین‌تر تشکیل یافته و همچنان - پیدا نیست تا کجا - به اجزای بسیط‌تری تحلیل می‌شود.

آری تحولات عظیم و انقلابی علم در قرن اخیر در جزم و جمود ماتریالیسم قدیم رخنه انداخته است. قرن‌ها بود که «تشبیه» (انسان‌وارانگاری) بر علم غلبه داشت، سپس نقطه عطفی پدید آمد و «تنزیه» (نفی صفاتی چون صفات بشری و صور ذهنی بشری) بر آن غلبه یافت، و علم ناچار شد در بسیاری موارد دست از مدل سازی (تشبیه) بردارد و بسیاری از علوم یا مبانی علوم را بشدت ریاضی (انتزاعی و منطقی) کند. چرا که پس از انقلابی که نظریه نسبیت و فیزیک و مکانیک کوانتومی برانگیخت، لازم شد که در مفاهیم زمان و مکان و جرم و ماده و طول و علت و علیت تجدیدنظر اساسی صورت گیرد. در سرعت نور، سخن گفتن از زمان و مکان مطلق، یا حتی مطلق زمان و مکان نادرست است، یا در حرکات تصویرناپذیر و تصویرناپذیر ذرات اتمی و بنیادین - که شاید برخلاف اعتقاد قدما طفره را ممکن ساخته باشند - سخن از مکان و تمکن (جایگیری و جایداری و جهات اربعه و سته) گفتن مجازی و حتی لغو است. ذرات بنیادی و دون اتمی که جای خود دارد، هنوز اکثریت فیزیکدانها برای الکترون هم وجود خارجی نظیر فی - المثل گردو یا گلوله قائل نیستند و او را کمابیش یک موجود قراردادی علمی می‌-

شمارند، نه يك شيء مستقل ذوابعاد طبیعی. این واقعیت هم محرز است که هندسه اقلیدسی که در آن کوتاه ترین فاصله بین دو نقطه خط مستقیم است، یا دو خط موازی تا بی نهایت همدیگر را قطع نمی کنند، یا مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، مابازای طبیعی، یعنی واقعیت عینی فیزیکی صد درصد دقیق ندارد. هندسه طبیعت - با آنکه ما اقلیدسی می اندیشیم - کاملاً اقلیدسی نیست.

شک در اصل علیت (علیت طبیعی) سابقه طولانی دارد. در اسلام نخست متکلمان اشعری بودند - و برجسته تر از همه ابو حامد غزالی - که منکر علیت شدند. در بسیاری از استنباطها و استدلالهای علمی جدید به جای علیت طبیعی علیت آماری را می گذارند که فقط اعتبار کلی و نامشخص دارد و چنانکه گفته شد، در بعضی از شعب علوم ناگزیرند عادات و قوالب فکری - فلسفی قدیم را برای پژوهشهای بسیار خرد و بسیار کلان وابگذارند. در علوم زیستی مسئله راز حیات، و در علوم اجتماعی مسئله فردیت یعنی اختیار انسانی، از اتقان محاسبه ها می کاهد. آزمون و خطا اساس علم است. آزمون ناگزیر، و خطا نازدودنی است و یقین قطعی - جز در ایمان، آن هم ایمان راسخان - از بشر دریغ شده است. علم از دیرباز با غیر علم، حتی خرافات عجین بوده است. طب از دل جادوگری و شیمی از دل کیمیا برآمده است. اینک نیز می رود که از فراروانشناسی یا ماوراء روانشناسی، روانشناسی ماوراء پدید آید.

ایرادها و انتقادهای اساسی ای که بر پدیده های فراروانشناسی می گیرند از این قرار است: (۱) روش و نگرش علمی را نقض می کند و منکر علیت و محدودیتهای زمانی و مکانی است (۲) نظریه معنی دار و جامعی برای تحلیل و تعلیل این پدیده ها از سوی دست اندرکاران یا طرفدارانش تدوین نشده است.

پاسخ انتقاد اول این است که دین و عرفان و هنر و فلسفه و اخلاق که نهادهای بسیار مهم فرهنگی جامعه بشرند نیز تطابق کامل یا حتی نا کامل با موازین علمی ندارند. در خود علم هم نظریه ها یا یافته های جدیدی بوده است که سالها و سده ها به عنوان اینکه با سنت علمی مخالف است طرد می شده و سپس پذیرفته شده است (نظیر هیپنوتیسم و طب سوزنی). جبر علی و محدودیت زمان و مکان در نسبیت و فیزیک اتمی مورد تجدید نظر قرار گرفته است. قول به وجود روح و اثبات اینکه بعضی کسان با روح تماس می گیرند فی نفسه موازین علمی را نقض نمی کند، البته ماتریالیسم خشک و خام نقض

می شود. مگر آنکه باز بگویند روح هم مانند انرژی، جلوه‌ای از ماده است. پاسخ دیگر این است که این پدیده‌های فراروانشناسی طبق تعریف فراطبیعی‌اند. لذا طبیعی است که توجیه و تعلیل «طبیعی» نداشته باشند. به قول استاد شهید مرتضی مطهری جستجوی ماوراءالطبیعه در درون طبیعت نادرست و نقض غرض است.

اما به این پاسخ، می‌توان چنین پاسخ داد که درست است اینها پدیده‌های فراطبیعی‌اند، ولی در حوزه طبیعت رخ می‌نمایند. روح مجرد در عین تجردش نامعلوم و درنیافتنی است ولی از آثاری که در جهان مادی می‌گذارد قابل ردیابی است. تله‌پاتی یا دور آگاهی، بالاخره بین دو انسان انجام می‌گیرد و قابل بررسی تجربی است و هزاران بار هم اینگونه بررسی درباره آن انجام شده است.

نکته مهم در این زمینه، یعنی تجربه‌پذیری و تحقیق‌پذیری این پدیده‌ها این است که همواره در شرایط آزمایشگاهی قابل تجدید و تکرار نیستند. رؤیای صادق را نمی‌توان ایجاد کرد. یا روح را نمی‌توان هرگاه که شرایط آزمایش و حضور گواهان ایجاب کرد، احضار و درواقع «جلب» کرد. حتی در عالم پدیده‌های فیزیکی هم در بسیاری از موارد شرایط و ابزار آزمایش بر مورد آزمایش اثر می‌گذارد و آن را تحریف و مطالعه‌اش را دشوار یا ناممکن می‌سازد.

بسیاری از رصدها یا آزمایشهای اخترشناسی تابع اوضاع کیهانی است و گاه در طی عمر چند نسل از دانشمندان فقط یکبار رخ می‌دهد و چه بسا تکرارناپذیر است. پاسخ دیگر این است که پژوهندگان پدیده‌های فراروانشناسی نیز برای روشهای علمی احترام قائلند و تحقیقات خود را صرفاً به همین شیوه انجام می‌دهند. شک نیست که انسان بطور طبیعی به اطلاعات شفاهی‌ای که به حد تواتر می‌رسد اعتنا می‌کند و برای آن حجیت و اعتبار قائل است و بسیاری از علوم نقلی و در رأس آنها تاریخ مبتنی بر سماعیات شفاهی و کتبی است و گرنه چنانکه گفته‌اند امکان اثبات قطعی رویدادهای تاریخی، فی‌المثل جنگ ایران و یونان و وجود واقعی شخصیت‌های تاریخی چون اسکندر و ناپلئون هم به طریق علمی پوزیتیویستی منتفی است.

باری انجمن تحقیقات روحی بریتانیا و نیز آمریکا که یکصدسال از تأسیس آن می‌گذرد بنای کار خود را بر پژوهشهای علمی گذارده است و همواره رؤسای آن مقام علمی یا فلسفی شامخی داشته‌اند و در میان آنها تاکنون سه برنده جایزه نوبل و ده عضو

انجمن سلطنتی (علمی) بریتانیا - که یکی از معتبرترین و کهن‌ترین انجمنهای علمی جهان است - وجود داشته‌اند^{۵۱} آیزنک می‌نویسد:

«اگر توطئه عظیمی در کار تقریباً سی دانشکده از تمام دنیا و صدها دانشمند بسیار ارزنده در زمینه‌های مختلف که بسیاری از آنان اساساً مخالف ادعاهای پژوهشهای روحی هستند نباشد، تنها نتیجه‌ای که یک مشاهده گر بیطرف می‌تواند بگیرد باید این باشد که اشخاص معدودی واقعاً وجود دارند که به وسایلی که هنوز نزد دانش ناشناخته است از آنچه در ذهن دیگران یا در ماوراء جهان می‌گذرد، آگاهی حاصل می‌کنند. این موضع نباید به عنوان پشتیبانی از پندارهایی چون بقای پس از مرگ، مینوگروی (ایده آلیسم) فلسفی، یا چیزی دیگر تعبیر شود، تعبیر این امر واقع باید تا دانستگی کامل‌تری از شرایطی که زیر آن این نتایج فراهم می‌شود و وسایلی که از آن راه، دانستگی فوق حسی هدایت می‌شود، باقی بماند.^{۵۲}

نیز بسیاری از فیلسوفان و روانشناسان و متفکران و نویسندگان بزرگ قرون اخیر و بویژه قرن حاضر بطور کلی صحت همه یا بعضی از انواع پدیده‌های فراروانشناسی و کرامات و خوارق عادات را پذیرفته‌اند که بعضی از آنها را نام می‌بریم:

۱. امانوئل سودنبرگ^{۵۳} (۱۶۸۸-۱۷۷۲) دانشمند، فیلسوف، متکلم و عارف بزرگ سوئدی. در ریاضیات و نجوم تبحر و در مکانیک نبوغ خاصی داشت. بعدها از تحقیقات او در زمینه ساختن زیردریایی و هواپیما استفاده شد. معدن شناس برجسته‌ای بود و سی سال تمام در صنعت استخراج و ذوب فلز سوئد کار کرد در فیزیک و شیمی و فیزیولوژی و تشریح نیز تحقیقات ارزنده‌ای دارد. در برهه‌ای از عمرش به رازبینی و رازشنوی رسید و از آن پس بیشتر همت خود را مصروف به الهیات و عرفان کرد. منکر تثلیث و قائل به توحید بود. از او نقل شده است که فرشتگان را می‌دید و با آنان سخن

۵۱. برای لیست کامل رؤسای انجمن تحقیقات روحی بریتانیا از آغاز در سال ۱۸۸۲ تا ۱۹۷۱ نگاه کنید به: مبانی سرنوشت یا ادراک ماورای حواس.

نوشته آرتور کستلر. ترجمه عبدالله انتظام وزیری (تهران، وحید، ۱۳۶۳) ص ۳۵-۳۸.

۵۲. درست و نادرست در روانشناسی، ص ۱۸۴-۱۸۵.

۵۳. امانوئل سودنبرگ. Emanuel Swedenborg برای شرح احوال کاملتر او نگاه کنید به دایرة المعارف بریتانیکا، و دایرة المعارف فارسی.

می گفت. از خود «خلع جسد» می کرد و به سیر در عوالم روحانی می پرداخت. آثار علمی او بسیار است. مهم ترین اثر او در این زمینه کتابی است به نام بهشت و دوزخ، ۲. سر ویلیام کروکس^{۵۴} (۱۸۳۲-۱۹۱۹) فیزیکدان و شیمیدان انگلیسی کاشف عنصر تالیوم و سازنده رادیومتر، ۳. سر اولیور جوزف لاج^{۵۵} (۱۸۵۱-۱۹۴۰) فیزیکدان انگلیسی و رئیس دانشگاه بیرمنگام. تحقیقات مهمی در زمینه حرکات یون و الکترومغناطیس و الکترولیز دارد. در عین حال به پژوهشهای روحشناسی و خوارق عادات علاقه بسیار داشت و در این زمینه چند کتاب مهم دارد. در راه ائتلاف علم و دین نیز بسیار کوشا بود، ۴. شارل ریشه^{۵۶} (۱۸۵۰-۱۹۳۵) استاد فیزیولوژی دانشکده طب دانشگاه پاریس و برنده جایزه نوبل ۱۹۱۳ در فیزیولوژی، که در سال ۱۹۰۵ ریاست انجمن تحقیقات روحی (روحشناسی) انگلیس را به عهده داشت، ۵. ویلیام جیمز^{۵۷} (۱۸۴۲-۱۹۱۰) فیلسوف و روانشناس آمریکایی، ۶. هنری سیج ویک^{۵۸} (۱۸۳۸-۱۹۰۰) فیلسوف انگلیسی و نخستین رئیس انجمن تحقیقات روحی بریتانی، ۷. ویلیام مک دوگال^{۵۹} (۱۸۷۱-۱۹۳۸) روانشناس انگلیسی که بیش از هر روانشناس دیگری در قرن بیستم کوشید که به روانشناسی مبنای تجربی و فیزیولوژیایی بدهد. با راین در دانشگاه دیوک در کارولینای شمالی همکاری وسیعی در زمینه پژوهشهای فراروانشناسی داشت، ۸. هانری برگسون^{۶۰} (۱۸۵۹-۱۹۴۱) فیلسوف فرانسوی، و از رؤسای انجمن تحقیقات روحی (روحشناسی) بریتانیا، ۹. کارل گوستاو یونگ^{۶۱} (۱۸۷۵-۱۹۶۱) روانشناس و روان درمانگر سوئیسی که همکار و همطراز فروید بود، ولی راهش را از او جدا کرد. قائل به صحت پدیده های فراروانشناسی بویژه رؤیای صادق و طرفدار جدی تر گرفتن فراروانشناسی بود. از او چند اثر به فارسی ترجمه شده است، ۱۰. رودولف اشتاینر^{۶۲} (۱۸۶۱-۱۹۲۵) متفکر و دانشمند سوئیسی، بنیانگذار مکتبی به نام «حکمت انسانی»، ۱۱. هانس دیریش^{۶۳} (۱۸۶۷-۱۹۴۱) زیست شناس و فیلسوف آلمانی، ۱۲. چارلی دونبار براود^{۶۴} (۱۸۸۷-۱۹۷۱) فیلسوف انگلیسی که دو نوبت و جمعاً به مدت ۵ سال رئیس انجمن

54. Sir William Crookes

55. Sir Oliver Joseph Lodge

56. Charles Richet

57. William James

58. Henry Sidgwich

59. William Mc Dougall.

60. Henri Bergson.

61. Carl Gustav Jung

62. Rudolf Steiner

63. Hans Driesch

64. Charlie Dunbar Broad

تحقیقات روحی (روحشناسی) بریتانیا بود، ۱۳. فردریک و. ه. مایرز^{۶۵} (۱۸۴۳-۱۹۰۱) استاد روانشناسی دانشگاه کمبریج و از اعضای فعال انجمن تحقیقات روحی بریتانیا، ۱۴. جوزف بانکزراین^{۶۶} (معاصر و احتمالاً زنده) استاد روانشناسی و مدیر آزمایشگاه فراروانشناسی - که مکدوگال تأسیس کرده بود - در دانشگاه دیوک در کارولینای شمالی. پژوهشهای علمی چهل ساله او در زمینه فراروانشناسی (ادراکات فراحسی و خوارق عادات) اهمیت شایانی دارد، ۱۵. ژول رومن^{۶۷} (۱۸۸۵-۱۹۷۲) شاعر، نمایشنامه نویس و داستان نویس فرانسوی، عضو آکادمی فرانسه، صاحب آثار بسیار از جمله، رمانی به نام مردان با حسن نیت (در ۲۷ جلد)، ۱۶. ا. ج. جی. ولز^{۶۸} (۱۸۶۶-۱۹۴۶) داستان نویس انگلیسی، ۱۷. موریس مترلینک^{۶۹} (۱۸۶۲-۱۹۴۹) متفکر الهی، شاعر، نمایشنامه نویس بلژیکی که بعضی از آثارش به فارسی ترجمه شده است، ۱۸. سر گیلبرت مری^{۷۰} (۱۸۶۶-۱۹۵۷) نمایشنامه نویس و محقق انگلیسی، ۱۹. آپتن سینکلر^{۷۱} (۱۸۷۸-۱۹۶۸) نویسنده و سیاستمدار امریکایی، ۲۰. آلدوس ها کسلی^{۷۲} (۱۸۹۴-۱۹۶۳) داستان نویس و مقاله نویس برجسته انگلیسی که چند اثر از او به فارسی ترجمه شده است، ۲۱. آرتور کستلر^{۷۳} (۱۹۰۵-۱۹۸۸) نویسنده مجاری-انگلیسی که ابتدا مارکسیست بود، سپس از مارکسیسم و کمونیسم سرخورد و چندین اثر در رد آن نوشت که غالباً به فارسی درآمده است: خدایی که توفیق نیافت (که همراه با چند مؤلف دیگر نوشته است)، ظلمت نیمروز، از ره رسیدن و بازگشت، و اخیراً تحقیق تازه و جنجال انگیزی از او درباره منشأ قوم یهود به نام خزران به فارسی ترجمه و منتشر شده است. کستلر به علم و تاریخ علم، علاقه بسیاری داشت. از او در این زمینه خوابگردها به فارسی ترجمه شده است. جدیدترین اثری که از او به فارسی درآمده و با بحث ما ارتباط دارد مبانی سرنوشت یا ادراک ماورای حواس^{۷۴} است. او کتاب دیگری نیز در همین

65 .F. W. H. Mayers. 66 .Joseph Banks Rhine.

67 .Jules Romain. 68 .H. G. wells

69. Maurice Maeterlinck 70 .Sir Gilbert Murray.

71. Upton Sinclair 72 .Aldous Leonard Huxley. 73 .Arthur Koestler.

۷۴ . مبانی سرنوشت یا ادراک ماورای حواس، نوشته آرتور کستلر. ترجمه عبدالله انتظام وزیری (تهران، وحید، ۱۳۶۳) این کتاب *Roots of Coincidence* کستلر است. ولی از ترجمه فرانسه اش به فارسی درآمده.

زمینه دارد.

در پایان این فهرست، برای حسن ختام باید از مرحوم ادیسون یاد کرد، تامس ادیسون^{۷۵} (۱۸۴۷-۱۹۳۱) مخترع معروف امریکایی که لامپ چراغ برق و طرح شبکه توزیع برق را اختراع کرد. و بیش از ۱۳۰۰ اختراع به نام او ثبت است. به پدیده‌های فراروانشناسی اعتقاد داشت و در اواخر عمر، دست در کار ساختن دستگاه فوق‌العاده حساسی بود که به مدد آن بتوان با ارواح درگذشتگان ارتباط پیدا کرد. باید دید با اینهمه پژوهشهای بیش از یکصد ساله و روی آوردن و ایمان داشتن عده کثیری از بزرگان دین و فلسفه و علم و اندیشه به پدیده‌های فراروانشناسی، چرا هنوز، نظریه جامعی برای توجیه آن ارائه نشده، و فراروانشناسی به جریان اصلی و اصیل علم راه نیافته است؟ یک پاسخش این است که ماهیت این پدیده‌ها به نحوی است که مانند سایر پدیده‌ها تن به تحقیقات و تجارب علمی نمی‌دهد. مانع دیگر هراس ذهنی اهل علم است از این مقولات که تصور می‌کنند با طرفدارانه یا حتی بیطرفانه نگریستن به این پدیده‌ها، به دامان و بلکه دره خرافات درمی‌غلتنند یا اسلوب و اصالت روش علمی با قول به این «محالات» آسیب می‌بیند. حال آنکه این پدیده‌ها نه محالند نه ممتنع. علامه طباطبائی - قدس سره - بیان دقیقی درباره محال نبودن این پدیده‌ها دارد:

باید دانست که اینگونه امور و رویدادها، اگرچه از نظر عرف و عادت غریب است و بعید شمرده می‌شود، ولی از سنخ اموری نیست که بالذات محال باشد، بطوری که به ضرورت و بدهت عقل باطل باشد. چنانکه فی‌المثل قول به این که ایجاب و سلب از هر جهت باهم جمع یا رفع می‌شوند، یا سلب شیء از نفس، یا اینکه «یک» نیمه «دو» نیست و نظایر آنها که بالذات ممتنع است. حال آنکه در این مورد عده کثیری از اصحاب ادیان از قدیم‌الایام تا کنون صحت آنها را پذیرفته و انکار و تخطئه نکرده‌اند و اگر معجزات (و کرامات و خوارق عادات) بالذات ممتنع بود و هیچ عاقلی آن را نمی‌پذیرفت و به آن استناد و استدلال نمی‌کرد و صدور آن را به هیچ کس نسبت نمی‌داد.^{۷۶}

75. Thomas Aiva Edison

۷۶. المیزان فی تفسیر القرآن، تألیف الاستاذ العلامة السید محمد حسین الطباطبائی. ط ۳: ۲۰ ج ۱ ←

آیزنک دلایل دیگر علم یا علمی نشدن نهایی فراروانشناسی را چنین بیان می کند:

یکی از دلایل این وضع امور را البته باید در جوانی و نارسایی نسبی فراروانشناسی یافت. دلیل دیگر دشواری فراهم کردن بودجه لازم برای اجرای کار تمرکز یافته، هماهنگ و طولانی از این نوع است. دلیل سوم را شاید بتوان در عنادی که تا این اواخر، پژوهش در فراروانشناسی برپا کرده است، و حتی هنوز به آن غلبه نشده است، یافت. بدون تردید در موقع خود تمام این دشواریها از بین خواهند رفت و ما در آغاز یک نظریه تعقلی از فراروانشناسی قرار خواهیم گرفت. تا آن زمان شاید ما نباید زیاد عیججو باشیم و به یاد بیاوریم که درباره بیشتر پدیده های روانشناسی نیز نظریه درستی نداریم.^{۷۷}

آری، اگر حقیقت و حقایقی در این پدیده ها و ماورای آنها نهفته باشد و اهل علم - که طبعاً اهل انصاف و دوستدار حقیقتند - منکر آن یا غافل از آن بشوند، آنجاست که باید «روح» علم (تاچه رسد به علم روح) آزرده شود. استیس فیلسوف اصالت طبیعی و تجربی مشرب انگلیسی - امریکایی که تحقیق عمیقی درباره عرفان دارد و طی یک بررسی عقلی - تجربی - فلسفی مفصل حقانیت آن را پذیرفته است، می گوید:

ما تا عالم مطلق نباشیم دلیل و صلاحیت کافی نداریم که یک رویداد را هر قدر هم محیر العقول و فوق عادی باشد، خارق قوانین طبیعت بشماریم، مگر اینکه مطمئن باشیم که تمامی قوانین طبیعی جهان را موبه مو شکافته ایم و شناخته ایم، چرا که در غیر این صورت ممکن است مشکل ما در قانونی نهفته باشد که از آن بی خبریم.^{۷۸}

ارزیابی و سخن آخر

بسیاری از مردم معجزه گرا هستند و خرق قوانین و نوامیس طبیعت را از جریان

→ (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق) ج ۱، ص ۷۳.

۷۷. درست و نادرست در روانشناسی، ص ۱۹۸.

۷۸. عرفان و فلسفه، نوشته و. ت. استیس. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چاپ سوم (تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۷) ص ۱۳.

عادی - و در واقع معجزه آسای - خود قوانین و نوامیس خوش تر دارند . چرا که شاید در ژرفنای دل خویش این طمع خام را دارند که پس در این هرج و مرج امید آن هست که محال ترین آرزوها برآید . لذا همه اضغاث احلام را رؤیای صادقانه می پندارند و به آسانی می پذیرند ، بلکه پذیرفته - ناپذیرفته به دیگران می پذیرانند که کفش فلان مراد و مرشد از غیب جفت می شود و فلان زاهد و صوفی - بلکه مرتاض و جوکی - از آب و گل‌های اولیه سلوک درنیامده ، طی الارض و کیمیا و تسخیر شمس و اسم اعظم و تصرف قلوب دارد . عصر این غرابت گرایها و گزاف‌گوییهای ناسنجیده به سر آمده است . در گذشته هم اجماع اهل علم آن را نمی پذیرفته است . ابوریحان و کپلر با آنکه برای تشفی خاطر دیگران یا گذران معیشت به احکام نجوم (اخترگویی و طالع بینی) می پرداختند ولی بالصراحه در آثار خویش آن را بی پایه و موهوم خوانده اند .

در ازای این جنبه افراطی ، یک افراط یا تفریط دیگر هم که بیشتر زاده قول به اصالت ماده و اصالت طبیعت و اصالت علم (نیز اصالت حس و اصالت تجربه) و مکتبهای حاد اصالت فیزیکی نظیر پوزیتیویسم منطقی است ، وجود دارد و آن انکار و تخطئه هر گونه عوالم و احوال و حقایق جز عالم طبیعت و احوال عادی و ادراکات حسی است ، و هیچ خارق عادت را حتی اگر استجابات دعا یا رؤیای صادق باشد نمی پذیرد و همه را حمل بر تصادف و توارد و توهم می کند .

نگارنده این سطور ، نظر گاه میانه را می پذیرد . یعنی بر آن است که اینهمه نقل متواتر که از خوارق عادات در حوزه تمدنهای بزرگ بشری ، از جمله تمدن اسلامی ، هندی ، چینی ، یونانی ، مصری و غیره هست و سابقه مکتوب بیش از دوهزار ساله دارد ، نیز آنچه در اعصار اخیر به طریق شفاهی به ما رسیده و یا در زمان خود از ثقات شنیده و یا نمونه های کمرنگ آن را در زندگی خویش و خویشان و دوستان و آشنایان دیده ایم ، و یک قرن از شروع بررسی علمی آنها در بیش از پنجاه دانشگاه و انجمن و مؤسسه علمی جهان می گذرد و نتایج انکارناپذیری به بار آورده است اذعان دارد که این پدیده یعنی خرق عادت یا پدیده های فراروانشناسی - اگر چه نه همه موارد و نمونه های آن - صدق و صحت دارد و راه به جایی می برد و یکسره تصادف و توارد و توهم نیست ، و با آنکه در بعضی موارد با شیادی و ماجراجویی و دروغ و داستان آمیخته است ، اصل و نمونه های اصیل آن با حقیقت و با ایمان رابطه استواری دارد ، چنانکه در بسیاری موارد ، ایمان را

شرط رخ دادن اینگونه پدیده‌ها شمرده‌اند. آری به قول شاعر:

هم جهان غیبی و هم غیب جهانی دارد

شرط بندی پاسکال

نظری به زندگی علمی و اندیشه‌های فلسفی پاسکال^۱

بلز پاسکال (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲) از متفکران اصیل و بزرگ فرانسه و جهان به شمار می‌آید. او ریاضیدان، فیزیکدان، فیلسوف دین، متکلم، نثرنویس هنرمند، بنیانگذار نظریه جدید احتمالات، واضع قانون فشار، معروف به قانون پاسکال است. از کودکی، آثار تیزهوشی و درک عمیقی از خود نشان می‌داد. پدرش در پرورش و آموزش او کوشا و بلکه سختکوش بود. آموزش زبان لاتین و یونانی و ریاضیات او، از خردسالی آغاز شد. در سال ۱۶۳۹ (شانزده سالگی) رساله‌ای در باب مقاطع مخروطی (مخروطات) نوشت که در سال بعد به چاپ رسید. خواهرش می‌گوید که مردم، چندان از رساله مخروطات به اعجاب در آمدند که می‌گفتند از عهد ارشمیدس به اینسو، چنین اثر شگرفی در این زمینه پدید نیامده است. دکارت نیز که معاصر او بود و با یکدیگر ملاقات کرده بودند، این رساله و نبوغ ریاضی پاسکال را تحسین می‌کرد. شک نیست که پاسکال، نبوغ ریاضی

۱. این بخش عمدتاً مقتبس از بخش مربوط به پاسکال در جلد چهارم تاریخ فلسفه، نوشته فردریک کاپلستون است که با منابع دیگر تلفیق شده است. مشخصات اثر کاپلستون از این قرار است:
Frederick Copleston, *A History of Philosophy*. New York, Image Book, 1963. vol IV. PP. 161 - 180.

داشت، چه در سن یازده سالگی بی آنکه اثر اقلیدس را خوانده باشد، مسائل هندسهٔ اقلیدس را تا قضیهٔ سی و دوم، از پیش خود، طرح و حل کرده بود.

پدرش با گردآوری عوارض و مالیات، سر و کار داشت و او برای کمک به او، یک ماشین حساب اختراع کرد که مبنای پیشرفته‌ترین حسابگرهای الکترونیکی جدید به حساب می‌آید. سپس یک سلسله آزمایش برای اثبات حقانیت کشف تجربی توریچلی از خلاء انجام داد. در اواخر زندگی کوتاهش (۳۹ سال) که سخت سرگرم مباحثات کلامی و دینی بود بنیاد حساب بی‌نهایتها، حساب انتگرال و حساب احتمالات را همراه با فرما^۲ گذاشت. در سال ۱۶۵۴، در شب بیست و سوم نوامبر، تجربهٔ روحانی و حال عرفانی ژرفی به او دست داد که از آن به تجدید ایمان پاسکال تعبیر می‌کنند. پاسکال، یادگار خلاصه‌ای از احوال این شب قدر و تجلی نوشته بود و همچون حرزی به لباس خود دوخته بود تا فراموشش نکند و در آن چنین آمده بود: «از ساعت ۱۰/۳۰ شب، تا ۱۲/۳۰ آتش، خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب، نه خدای فلاسفه و اهل علم. یقین، یقین، شور، شادی، صفا، خدای عیسی مسیح...، عیسی مسیح. باشد که هرگز از او جدا نشوم.»

از آن پس زندگیش، رنگ دینی عمیق‌تری یافت و با آنکه هستی خود را در برابر احساس حضور و هستی خداوند فراموش کرد، ولی فعالیت‌های علمیش را به عنوان «کار و بار دنیوی» تلقی نکرد و از پیگیری آنها، باز نایستاد. ولی طبعاً گرایشش به مباحث کلامی بیشتر شده بود.

در سال ۱۶۵۲، خواهرش - ژاکلین - عضو جامعه پور روایال شد که اعضایش پیروان و هواخواهان یانسنیوس^۳ اسقف هلندی بودند که در همان اوان کتاب مشهوری به نام اوگوستینوس تألیف کرده بود و در همان سالها از سوی مقامات کلیسا، بدعت آمیز و کمابیش ممنوعه تلقی شده بود. اما پاسکال، به این فرقه یا هر فرقهٔ دیگر متعهد نشده بود

۲. پی‌یر دو فرما (۱۶۰۱ - ۱۶۶۵) Pierre de Fermat ریاضیدان فرانسوی.

۳. کورنلیوس یانس / یانسنیوس (۱۵۸۵ - ۱۶۴۸) Cornélius Jansen [ius] متکلم هلندی. در الهیات مشرب او گوستینوسی داشت با یسوعیان (= ژزوئیته‌ها) مجادله داشت. آیینی که بنیاد نهاد تأکید بر عنایت و تقدیر الهی داشت و بر آن بود که برای رستگاری تنها ایمان قلبی کافی نیست بلکه عمل به جوارح نیز لازم است. شدیداً وابسته به نظرگاههای کلیسای کاتولیک بود. کتاب معروف او، آموزهٔ قدیس آوگوستینوس در باب طبیعت بشر (۱۶۴۰) است.

و اعلام می کرد که وابسته به محفل پور روایال نیست، بلکه پایبند به کلیسای کاتولیک است. یانسنیست [= پیرو آیین یانسن] شمردن پاسکال هم درست نیست، بلکه فقط با پیروان یانسنیوس (= یانسن) همدلی داشت و همزیان با آنان از تباهی یافتن طبیعت بشری پس از هبوط و گناه جبلّی و عجز بشر که بدون دستگیری عنایت الهی و کمند جاذبه او نمی تواند از چاهسار طبیعت بیرون آید، سخن می گفت. و در همین زمینه و با همین گرایش بود که نامه های ولایتی^۴ (= نامه های پرووانس) را نوشت که در سال ۱۶۵۷ جزو فهرست کتب ممنوعه کلیسا در آمد. این نامه های هجده گانه، اثری بود که با مشورت و به انتصار بعضی از پیروان پیشتاز و در معرض تهدید آیین یانسن نوشته شده بود و یکی از بزرگترین شاهکارهای نثر فرانسه به شمار می آید.

شهرت اصلی این نامه ها از آن جهت بود که به الهیات اخلاقی و اخلاق آسانگیرانه یسوعیان^۵ حمله کرده بود. حرف اصلی یسوعیان این بود که در جهان معاصر، باید برجنبه های اصالت انسانی یا انساندوستانه مسیحیت تأکید شود و در مورد تبعیت از آرمانهای مسیحیت نباید الزام و تعهد شداد و غلاظی در کار باشد و با این تسامح می خواستند به شماره مؤمنان مسیحی بیفزایند. پاسکال، این اومانیسیم را برابر با شرک می دانست و هر نوع وا دادن و کوتاه آمدن در برابر آرمانهای اصلی و اصیل مسیحیت را معارض با خلوص و اخلاص مسیحی می شمرد. اینکه پاسکال یسوعیان را به ریا و نفاق متهم می کرد، بیراه و بیدلیل نبود. در این مباحثات، دست بالا از آن او بود، چه نویسندگانی شیوا و پرشور بود، و به نامه های ولایتی پاسخی که هم ارز آنها باشد داده نشد. ولی در دراز مدت، پاسکال شکست خورد، چه الهیات «اخلاقی» با آن اخلاق سفسطه و سالوس تاریخ و پشتوانه مدیدی داشت. پاسکال پس از آن شب قدر و تجلی که در زندگی خویش آزموده بود، در صدد تهیه و تدوین دفاعنامه (آپولوژی) جانانه ای از مسیحیت بود، ولی از این طرح، فقط یادداشتهای پراکنده ای که حاوی کلمات قصار و نکته های نفی است باقی ماند و عمرش وفا نکرد. این یادداشتهای همان است که به اندیشه ها معروف است.

4. *Letters Provinciales = The Provincial Letters*

۵. یسوعیان یا ژرؤئیتهای. جامعه یسوعیان در سال ۱۵۳۴ توسط ایگناتیوس لویولایی Ignatius Loyola تأسیس شد که اعضایش خادمان سختکوش کلیسا بودند و هسته اصلی نهضت ضد اصلاح دینی را تشکیل می دادند. اینان بر عکس «یانسنی» های جبری، اختیارگرا بودند. یسوعیان هدف انتقاد و حریف اصلی پاسکال و یانسن و یانسنیستها بودند.

باری، پاسکال همانند دکارت، ریاضیدان و کاتولیک بود. دکارت فیلسوف حرفه‌ای بود، اما پاسکال مدافعه‌گر (آپولوژیست) حریم مسیحیت و متکلم. یا می‌توان گفت که فیلسوف دین بود. پاسکال، در بند این بود که برای حل مشکلات انسان از وحی مسیحی استفاده کند. به یک تعبیر، او را اگزیستانسیالیست هم می‌توان نامید. بعضی از فیلسوفان از جمله برگسون و ژاک شوالیه، او را فیلسوف و هم‌طراز با دکارت، و یکی از دو فیلسوف بزرگ فرانسوی، می‌شمارند. امیل بریه، او را مدافعه‌گر آیین کاتولیک به شمار می‌آورد.

خداشناسی پاسکال

پاسکال بر آن است که همان شائی که تجربه در علوم طبیعی دارد، مرجعیت موثق (اتوریته) برای دین و ایمان دارد. در بحث شرط بندی مشهورش - که بطور کامل نقل و ترجمه خواهد شد - می‌گوید: ما، نه وجود و نه ماهیت خداوند را می‌شناسیم. چه او نه امتداد دارد، نه حد و محدودیت. ما با ایمان به وجود خدا، پی می‌بریم و با نور هدایت (= عنایت) به ماهیت (= ذات) او.

پاسکال، آشکارا، بر آن است که عقل طبیعی از اثبات وجود خداوند، ناتوان است و فقط ایمان است که ما را از حقیقت وجود خداوند مطمئن می‌سازد. در یکی از اندیشه‌هایش می‌گوید: دلایل حکمی و فلسفی اثبات وجود خدا، چندان دور از ذهن و پیچیده‌اند که بسیار کم اثرند و اگر بعضی کسان را به کار آیند، فقط در طی لحظاتی است که آن برهان را در مد نظر دارند. همینها هم یک ساعت بعد، نگرانند که مبادا اشتباه کرده باشند (اندیشه شماره ۵۴۳، بعضی چاپها شماره ۱۹۰).

یکی از دلایل عمده پاسکال، در اینکه دلایل فلسفی و شیوه‌های سنتی فیلسوفان را در پی بردن به وجود خداوند نفی می‌کرد، این بود که اینان نه از فقر ذات خود و غفلت و غشاوة درون و نه از اهمیت ارشاد مسیح که شفیع و منجی است باخبرند. به نظر او، دلایل فلسفی وجود خدا، برای مجاب کردن ملحدان گردنکش کافی نیست، بلکه، حتی بیفایده و عقیم است، چه معرفتی هم که به بار بیاورد، معرفت خداوند بدون مسیح است. یعنی سرانجام خداشناسی طبیعی^۶ خواهد بود که با مسیحیت، فرق دارد. آری، پاسکال

«دین طبیعی» و «توحید فلسفی» را، رد می کند. به فلسفه، نیز بدبین است: «تمام فلسفه ها به یک ساعت تلاش (برای فهمیدن آنها) نمی ارزند» (اندیشه شماره ۸۱) یا: «دست کم گرفتن و دست انداختن فلسفه، همانا فلسفیدن حقیقی است» (اندیشه شماره ۴).

در مقابل عقل و فلسفه، پاسکال به دل تمسک می جوید، از نظر او، دل فقط کانون احساسات و عواطف نیست. در «اندیشه» مشهوری می گوید: «دل، دلایلی دارد که عقل از آنها خبر ندارد» (اندیشه شماره ۲۷۷، در بعضی چاپها ۴۲۳)، و شناخت خداوند را کار دل می داند نه کار عقل. آری دل، از نظر پاسکال فقط کانون احساسات و عواطف نیست. کانون اراده و شهود هم هست. همان شهودی که به صدق اصول اثبات ناپذیر هندسه یا ریاضیات نیز که برهان ناپذیرند، پی می برد. او، دل را وسیله کسب معرفت بلا واسطه می داند. در یکی از اندیشه هایش می گوید: خداوند به انگیزش اراده ها بیشتر از انگیزش عقول رغبت دارد (اندیشه شماره ۵۸۱).

دل پاسکال، همان دلی است که عرفا از آن سخن می گویند و با عقل و علم و غرور و تعصب فیلسوفانه و عالمانه و گاه، با زهد و قشریگری عابدانه در تعارض است. به تعبیر کاپلستون، مراد پاسکال از دل «یک نوع غریزه عقلانی است که در کنه سرشت روح یا نفس آشیان دارد». ولی با تأکید بر دل، نباید چنین تصور کرد که پاسکال، عقل را سه طلاقه کرده است. چیزی که مسلم است پاسکال ریاضیدان عقل ورز نابغه ای بود و باریکناهای عقل را نیک آزموده بود، و در آثار خویش - حتی در آنجا که با عقل و تاریکناهای آن در می افتد، یا از مبانی مسیحیت دفاع می کند - هوشمندانه عقل می ورزد. چیزی که مسلم است پاسکال با آن مخالف است، عقل محجوب و طبیعت زده و اصالت یافته و تکرو است، عقلی که از یکسو با وحی، مخالف است و از یکسو با دل، عقلی که کل نگر و خدابین نیست، جزء نگر و جدابین است.

(این شرط بندی اندیشه شماره ۲۳۳ - در بعضی چاپها ۴۱۸ - از مجموعه اندیشه های پاسکال است. این بحث در حدود پنج صفحه است. ابتدا ترجمه کامل آنها را خواهیم آورد، سپس به کند و کاو در پیشینه آن و تفسیر و بیان بعضی نقد و نظرهایی

که صاحب‌نظران درباره آن کرده‌اند می‌پردازیم)^۷ اینکه متن بحث و برهان شرط بندی:

شرط بندی

نامتناهی در یکسو، ناچیز در سوی دیگر. روح ما، تخته بند تن است. و در آنجا عدد، زمان و ابعاد را می‌یابد. او (روح) درباره این چیزها عقل ورزی می‌کند و آنها را طبیعی یا ضروری می‌نامد و به هیچ چیز دیگر نمی‌تواند باور داشته باشد. اگر واحد (= یک) به بی‌نهایت (= نامتناهی) افزوده شود، چیزی بر آن نمی‌افزاید، همچنانکه اگر وجبی بر طول بی‌نهایت افزوده شود چیزی بر آن اضافه نمی‌کند. متناهی در برابر نامتناهی نابود می‌شود و به هیچ بدل می‌شود.

روح ما هم در برابر خداوند، چنین است. عدل ما نیز در جنب عدل الهی، همین حال را دارد. عدم تناسب بین عدل ما و عدل الهی آنقدر نیست که عدم تناسب بین بی‌نهایت و «یک».

عدل خدا، باید همچون رحمت او بیمنتها باشد. لذا عدل خداوند، با ملعونان و مطرودان باید کمتر از رحمت او در قبال برگزیدگان برای ما تکانه‌دهنده باشد.

ما می‌دانیم که بی‌نهایت (= نامتناهی) وجود دارد. بی‌آنکه ماهیت آن را بشناسیم، همانطور هم می‌دانیم که اگر اعداد را متناهی بدانند، نادرست است، لذا حق این است که اعداد نامتناهی‌اند، ولی ما به چگونگی آن علم نداریم (اگر بگویند آخرین عدد از سلسله بی‌نهایت) فرد است، درست نیست. اگر هم بگویند زوج است درست نیست. چه افزایش یک واحد، تغییری در ماهیت آن نمی‌دهد. معذک هر چه باشد عددی است و هر عدد، لاجرم یا فرد است یا زوج (و این حکم درباره هر عدد متناهی صادق است). به همین قیاس، ما نیک می‌دانیم که خدایی هست، بی‌آنکه بدانیم چگونه

۷. ترجمه اندیشه شرط بندی، از دو ترجمه معتبر انگلیسی این اثر به عمل آمده است که مشخصات آنها از این قرار است:

- *pensée*. Translated by W.F.Trotter, in Great Books of the Western World, Chicago, London, Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952. PP 213-216
Pascal Pensées. Translated with an Introduction by A. J. Krail Sheimer.
 London, Penguin Books, 1973, PP 149-153.

است. آیا این خود، یک حقیقت اساسی نیست که بسا چیزهای حقیقی هست که خود حقیقت نیست؟

بدینسان، ما وجود و ماهیت متناهی را می‌شناسیم، چرا که خود نیز متناهی و ممتد در مکانیم. ما به وجود نامتناهی، علم داریم بی آنکه به ماهیت آن، علم داشته باشیم، چه آنها نیز نظیر ما امتداد دارند، ولی بر عکس ما، حد ندارند. ولی ما نه به وجود خداوند علم داریم و نه به ماهیت (= ذات) او، چه او، نه امتداد دارد نه حد. ما از طریق ایمان به وجود خداوند آگاهی داریم و از طریق عنایت (= نور هدایت) به ماهیت او. باری تا اینجا معلوم داشتیم که کاملاً ممکن است که بدانیم چیزی وجود دارد بی آنکه ماهیت آن را بشناسیم.

اینک بگذارید تا بر وفق انوار طبیعی (= نور فطرت) سخن بگوییم. اگر خدایی باشد بینهایت فراتر از درک ماست. چه نه اجزا دارد، نه حدود و هیچ شباهت و مناسبتی با ما ندارد.

بنابراین، ناتوانیم از اینکه بدانیم او چیست یا اصولاً هست یا نه. با این قرار چه کسی جرأت می‌کند که به این سؤال (درباره هستی یا چیستی او) پاسخ بدهد. ما که هیچ شباهت و مناسبتی با او نداریم، دهنده چنین پاسخی نیستیم.

با این حساب چه کسی مسیحیان را به خاطر اینکه نمی‌توانند برای اعتقاد (= دینشان) مبانی عقلانی به دست دهند، سرزنش می‌کند؟ چه مسیحیان، متدین به دینی هستند که نمی‌توانند برای آن مبانی عقلانی ارائه کنند. مسیحیان بر آنند که تشریح این مبانی برای عالمیان حماقت است، آنگاه شما ایراد می‌کنید که آنان دین خود را اثبات نمی‌کنند. اگر اثباتش می‌کردند پیمانشان را به سر نبرده بودند. در همین فقدان ادله است که نشان می‌دهند واجد معنی هستند. (شکاگان، خدانشناسان، لا ادریان و خلاصه منکران می‌گویند:) «هر چند این پاسخ، عذری است برای دارندگان این دین و آنان را از ارائه بیدلیل این دیانت معذور می‌دارد، کسانی را که می‌خواهند به آن روی آورند معذور و معاف نمی‌دارد.» این نکته را هم اکنون بررسی می‌کنیم و می‌گوییم خدا، یا هست یا نیست. گرایش ما به کدام سو باید باشد؟ در اینجا عقل نمی‌تواند تصمیمی بگیرد. یک سلسله بی‌نهایت از اندیشه‌های درهم و برهم ما را احاطه کرده است. در آخر این سلسله بی‌نهایت، سکه‌ای به هوا پرتاب شده است که شیر یا خط خواهد آمد.

شما چگونه شرط می‌بندید؟ عقل، شما را مجبور به انتخاب یکی از دو شق نمی‌کند، چه عقل نمی‌تواند ثابت کند که کدامیک از دو شق، غلط است.

لذا کسانی را که انتخاب خود را به خرج داده‌اند ملامت و متهم به اشتباهکاری نکنید، چه از حاق واقع خبر ندارید (مخالفان در پاسخ می‌گویند: «نه، بلکه ملامت از آن است که چرا اقدام به این کار کرده‌اند، نه اینکه این انتخاب را کرده‌اند، بلکه اصولاً چرا تن به انتخاب داده‌اند. چه هم کسانی که گفته‌اند شیر و هم کسانی که گفته‌اند خط به یکسان مقصرند و هر دو در اشتباهند. راه درست، این است که اصولاً شرط بندی نکنند.» آری، ولی باید شرط بندی کنید. راه دیگری نیست. شما درگیر این مسئله هستید. در این صورت کدام را انتخاب می‌کنید؟ بهتر است بیشتر تأمل کنیم. از آنجا که شما باید انتخاب کنید ملاحظه کنیم که کدامیک برای شما کمتر مشکل ایجاد می‌کند. شما دو چیز را ممکن است از دست بدهید. یکی حقیقت و دیگری خیر، و دو چیز را به خطر می‌اندازید، عقلتان و اراده‌تان را، معرفتتان و سعادتتان را. طبیعت شما باید از دو چیز پرهیز کند، از خطا و از بدبختی. عقلتان در انتخاب هر یک از اینها، بیشتر از انتخاب دیگری جریحه‌دار نخواهد شد. این دو نکته روشن شد. اما سعادت شما چه می‌شود؟

حالا بررسی کنیم که سود و زیان شرط بندی بر سر وجود خداوند از چه قرار است. این دو شانس را ارزیابی می‌کنیم. اگر شما بردید، همه چیز را برده‌اید، اگر باختید، هیچ چیز را از دست نداده‌اید. بنابراین، بی‌تردید این شق را انتخاب کنید و بر سر آن شرط، ببندید که او (خدا) وجود دارد. (مخالفان می‌گویند: «خیلی جالب است. بله، ما باید شرط بندی کنیم، ولی شاید داریم شرط خطیری می‌بندیم.»)

موضوع را بیشتر می‌شکافیم. از آنجا که امکان خطر کردن در این برد و باخت مساوی است، اگر قرار بود شما فقط دو عمر یا دو زندگی، در برابر یکی به دست آورید، می‌باید همچنان به شرط بندی بپردازید. و اگر سه عمر، یا سه زندگی، را می‌بردید، باز هم می‌باید به شرط بندی بپردازید (چه شما بالضروره باید شرط ببندید). و حال که مجبورید به این بازی بپردازید، کمال بی‌احتیاطی است که یک زندگی‌تان را برای بردن سه زندگی در این بازی به کار نبرید، که امکان برد و باخت، در آن مساوی است. حال آنکه پای یک جاودانگی یا زندگی جاودانه و خوشبختی در میان است. با

این حساب، اگر بی نهایت امکان یا احتمال وجود داشت که فقط یکی از آنها به نفع شما در می آمد، شما همچنان حق داشتید که یک به دو - یک زندگی به دو زندگی - شرط بندی کنید و بر عکس کمال حماقت است که در عین مجبور بودن به این بازی از به خطر انداختن یک زندگی در قبال سه زندگی خودداری کنید، آنهم در بازی ای که از بی نهایت امکان (= شانس) یکی به نفع شماست، و این در صورتی بود که بی نهایت، زندگی بی نهایت خوشبخت، را می شد برد. ولی بی نهایت زندگی بی نهایت خوشبخت وجود دارد که می توان به آن، دست یافت، که امکان بردنش «یک» در قبال تعداد محدود (= متناهی) از امکان باختن قرار دارد. لذا آنچه شما به خطر می اندازید محدود و متناهی است. آنجا که پای بی نهایت در میان باشد و آنجا که امکانات بی نهایت باختن - در قبال همین تعداد امکان بردن - وجود ندارد، جایی برای تردید نیست، و شما باید بر نقد جان بزنید (هر چه دارید بدهید). بدینسان آنگاه که انسان مجبور به بازی است، با حفظ زندگیش - به جای به خطر انداختن آن در طلب سود بی نهایت - منکر عقل شده است، حال آنکه در هر حال، خطر نابودی نیز در کمین جان و زندگیش هست. فایده ای ندارد که بگویند سود بردن ما، نامسلم است، ولی خطر کردنمان مسلم است و فاصله بی نهایتی که بین مسلمیت خطر و نامسلمیت سود هست برابر است با خیر موجود و معینی که در قبال همان بی نهایت نامسلم (احتمال برد) به خطر می افکنیم. چنین نیست. زیرا هر بازی کننده (= قمار بازی) یک (امر یا چیز) مسلم را در هوای یک نامسلم به خطر می اندازد و همچنان یک مسلم متناهی را در طلب یک نامسلم نامتناهی می گذارد، بی آنکه از عقل تخطی کرده باشد. دیگر اینکه بین امر مسلمی که به خطر می افتد و نامسلمیت برد، فاصله بی نهایت نیست. این تلقی درست نیست. در واقع فاصله بی نهایتی هست، بین مسلمیت برد و مسلمیت باخت. ولی فرق نامسلمیت برد، با مسلمیت آنچه به خطر می افتد متناسب با امکانهای برد و باخت است. یعنی مسلمیت خطر یا باخت برابر است، با نامسلمیت برد، و این تصور باطل است که بگویند فاصله بی نهایت بین آنهاست. بدینسان بحث و برهان ما، قوت و صلابت بی نهایت می یابد. چه شرط بندی ای هست که در آن امکان برد و باخت مساوی است، ولی آنچه به خطر می افتد و امکان باخت دارد متناهی است، و آنچه امکان بردنش هست نامتناهی است. این نکته نهایی و برهانی است، و اگر انسان در موضعی که هست بتواند به حقایق دست یابد، این

یکی از آنهاست.

(مخالفتان می گویند): «قبول داریم، اما آیا نمی شود روبازی کرد و کارتها را دید؟» «چرا کتاب مقدس و چیزهای دیگر موجود است» - «بله، ولی دستهای من بسته است و لبهای من مهر شده است، من مجبورم شرط بندی کنم، ولی آزاد نیستم، من فارغ البال نیستم، و سرشتم طوری ساخته شده است که قادر به ایمان آوردن نیستم. در این صورت، از من چه کاری ساخته است؟»

— «درست است. در این صورت به این نکته توجه داشته باشید که اگر شما ناتوان از ایمان آوردن هستید، مشکل و مانعتان در شهوات شماست، چه عقل، شما را به سوی ایمان می خواند، ولی شما نمی توانید ایمان بیاورید. پس در بند این مباحثید که خود را با افزایش ادله اثبات وجود خدا متقاعد و مؤمن کنید، بلکه با کاهش شهواتتان. شما می خواهید، ایمان بیاورید ولی راهش را نمی دانید. شما می خواهید از درد بی ایمانی، شفا یابید و به دنبال درمان هستید: شیوه کار را از کسانی بیاموزید که یک وقت مانند شما اسیر بودند، ولی اکنون همه چیزشان را در گرو این شرط و شرط بندی می گذارند. اینها کسانی هستند که همان راهی را که شما در طلب کردن آن هستید می دانند و از بلایی که شما می خواهید شفا یابید، شفا یافته اند. همان راهی را بروید که آنها رفته اند. آنان چنان رفتار کرده اند که گویی ایمان دارند، آب مقدس^۸ را نوشیده اند و نیایش معهود را بر زبان آورده اند و نظایر آن. این شیوه طبعاً شما را به راه ایمان می آورد و حساسیتهای شما را از بین می برد.» - «ولی این همان چیزی است که ما از آن می ترسیم» - «چرا؟ چه چیزی از دست می دهید؟ برای اینکه به شما نشان بدهم که راه همین است، باید بگویم که فی الواقع این سلوک، شهوات شما را - که مشکل و مانع بزرگ شما هستند - کاهش می دهد...»

سخن آخر: شما از پیش گرفتن این راه، چه زیانی می کنید؟ مؤمن خواهید شد، شریف، فروتن، شاکر، درست کردار، خالص و مخلص، رفیق صمیمی... البته درست است که از لذات مسموم و حشمت و مکنت، محروم خواهید شد، ولی آیا از لذات دیگر

۸. آب مقدس Holy water آبی که کشیش تبرک کرده است و مؤمنان برای تطهیر باطنی، در بعضی مراسم و شعائر می نوشند.

شرط بندی پاسکال — بر خوردار نخواهید بود؟ قول می‌دهم که حتی، در این زندگی دنیوی هم سود و صرفه با شما باشد، و اینک با هر قدمی که در این راه پیش بروید خواهید دید که برد شما مسلم است و خطری که کرده‌اید ناچیز است و در پایان، در خواهید یافت که بر سر چیزی شرط بندی کرده‌اید که مسلم و نامتناهی است و در قبال آن هم چیزی نداده‌اید.»

— «چقدر سخنان شما مرا شاد و مجذوب می‌کند.»

— «اگر سخنان من برای شما خوشایند است و راه به جایی می‌برد، باید بدانید که از دهان کسی بیرون می‌آید که زانو زده و در برابر این موجود نامتناهی و بدون اجزا و حدود، نیایش کرده و آنچه داشته در برابر او، در طبق اخلاص نهاده و چه بسا شما را نیز در برابر او بر سر اخلاص و تسلیم بیاورد که به خیر و صلاح خود شماست و سزاوار حشمت خداوندی است، این تواضع قرین توفیق باد.»

پیشینه شرط بندی

شرط بندی پاسکال، هم در فرهنگ شرق سابقه دارد و هم در فرهنگ غرب. در فرهنگ شرق، سابقه‌اش به قرآن مجید و احادیثی مروی از علی بن ابی طالب (ع) و امام جعفر صادق (ع) می‌رسد. بعضی از مورخان فلسفه یا فرهنگ نویسان هم به این امر که سابقه شرط بندی پاسکال در فرهنگ اسلامی است اشاره کرده‌اند.^۹

در قرآن مجید چنین آیه‌ای هست: قل ارأیتم ان کان من عندالله ثم کفرتم به من اضلّ ممن هو فی شقاق بعید - فصلت، ۵۲. (بگو اندیشه کنید، اگر قرآن مجید از سوی خدا باشد و سپس شما منکرش شوید، دیگر چه کسی از کسانی که چنین ناسازگاری عظیمی دارند، گمراه‌تر خواهد بود) جوانه شرط و احتمال در این آیه، از این قرار است: قرآن و حقایقی که دربردارد، یا از نزد خداوند است. یا از نزد او نیست، ولی اگر از نزد خداوند باشد و سپس کسانی منکرش شوند، سعادت ابد را در خواهند باخت و بسی گمراه و از دست رفته خواهند بود.

۹. از جمله در فرهنگ فلسفه ویراسته آنتونی فلو تصریح شده که اندیشه اصلی بحث و برهان شرط بندی از اسلام به مسیحیت راه یافته است. نگاه کنید به:

A Dictionary of Philosophy. Edited by Antony Flew. London, Pan Books, 1979 "Pascal's wager" P. 244.

ابوالفتوح رازی در تفسیر این آیه می گوید: این طریقی است از طریقه های جدل که آن را طریقه احتیاط گویند. خدای تعالی، مناظره بیاموخت رسولش را بر این طریق که بگوی ای محمد، این کافران را که اگر این قول از قبل خداست و حق است، آنگه شما به او کافر شوید، در جهان از شما گمراه تر، که باشد.^{۱۰}

فخر رازی، فنی تر و صریح تر، می نویسد: بالضروره معلوم است که علم به باطل بودن قرآن، علمی بدیهی نیست، همچنین علم به فساد توحید و نبوت هم (چنانکه قول کافران است) علمی بدیهی نیست و پیش از طرح استدلال، احتمال دارد صحیح و بر حق یا باطل و ناحق باشد. ولی اگر صحیح باشد در این صورت اصرار شما در نپذیرفتن آن، از بزرگ ترین موجبات عقاب است، و این شیوه ایجاب می کند که راه بی اعتبار انکار را رها کنید و به تأمل و استدلال باز گردید، و اگر دلیل بر صحت آن یافتید آن را بپذیرید و اگر دلیل بر فساد آن یافتید آن را رها کنید ولی قبل از طرح دلیل و آغاز استدلال، اصرار بر دفع و اعراض، از شیوه عقل به دور است.^{۱۱}

علامه طباطبائی در المیزان می نویسد: مفاد آیه این است که قرآن، شما را به سوی خداوند می خواند و گویای آن است که از سوی خداست، و دست کم این است که احتمال صدق این دعوی می رود، و همین مقدار کافی است برای وجوب نظر و تأمل در امر آن و برای دفع ضرر محتمل، و چه ضرری بالاتر از هلاک ابدی، لذا اعراض کلی و نسنجیده شما از آن معنایی ندارد.^{۱۲}

در اصول کافی حدیثی نقل شده است به این مضمون که در یکی از سفرهای حج امام جعفر صادق (ع) دو تن از زناده نامی، یعنی ابن مقفع و ابن ابی العوجاء هم حضور داشته اند و به قصد تماشا آمده بودند و به چشم حقارت در طواف کنندگان می نگریستند. ابن مقفع چون حضرت (ع) را می بیند، به ابن ابی العوجاء می گوید، ولی حساب او، از سایر مردم جداست و شمه ای از مراتب فضل شامخ امام (ع) را برای رفیقش می گوید.

ابن ابی العوجاء به قصد امتحان حضرت (ع) نزد ایشان می رود. حضرت (ع) بدون طرح پرسش از جانب او، پاسخش را چنین بیان می کند و اگر حقیقت همان است

۱۰. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰ در تفسیر این آیه.

۱۱. التفسیر الکبیر، للامام الفخر الرازی، ج ۲۷، در تفسیر این آیه.

۱۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ذیل تفسیر این آیه.

که اینان می گویند - و بی تردید حقیقت همان است که اینان می گویند (یعنی طواف کنندگان) - آنها به سلامت رستند و شما هلاکید و اگر حق، این است که شما می گوید - و مسلماً چنین نیست - در این صورت شما و آنها یکسانید.^{۱۳}

ابو حامد محمد غزالی، روایت روشن دیگری از بحث و برهان شرط بندی دارد و قول مشابیهی از حضرت علی (ع) نقل می کند: «همچنین، لذت دنیا بیش از صد سال نیست و چون گذشت، خوابی گشت و آخرت، جاوید است و با رنج جاوید، بازی نتوان کرد. اگر دروغ است، همان انگار که اندر دنیا، این روزی چند نبودی، چنانکه اندر ازل نبودی و اندر ابد نباشی. و اگر راست است، از عذاب جاوید برستی. و بدین بود که علی (رض) ملحدی را گفت: «اگر چنین است که تو همی گویی، ما همه رستیم، و اگر نه ما رستیم و تو افتادی.»^{۱۴}

اما پیشینه غربی بحث پاسکال به افلاطون می رسد. میگل اونا مونو (۱۸۶۴ - ۱۹۳۶) متکلم و متفکر شهیر اسپانیایی در این باب چنین می نویسد: «بیست و چهار قرن پیش، افلاطون دل آسوده - ولی آیا او دل آسوده بود؟ - در مکالماتش در باب جاودانگی روح، سخن از اطمینان بخش نبودن و قطعیت نداشتن آرزوی جاودانگی بشر، و اینکه این آرزو ممکن است عبث باشد و خطر کردنی بیش نباشد، می گفت. و سپس از ژرفای روحش این ندا را برکشید: چه شکوهمند است خطر کردن! این خطر کردن وقتی بشکوه است که روح ما-نمیرد. شرطیه پاسکال از این جمله افلاطون برخاسته است.»^{۱۵}

نقد و نظر

به نظر نگارنده این سطور، بحث و برهان شرط بندی پاسکال، قوت قابل

۱۳. اصول کافی، با ترجمه و شرح فارسی محمد باقر کمره‌ای. ط ۵. تهران، اسلامیه، ج ۱، کتاب التوحید، صص ۱۲۵-۱۲۶. قسمت اول این حدیث نقل به معنی و تلخیص شد. شبیه همین قول در جای دیگری از اصول کافی هم آمده است (ص ۱۳۶).

۱۴. کیمیای سعادت، نوشته ابو حامد امام محمد غزالی طوسی. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ دوم. تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱، ج ۲، صص ۲۹۳-۲۹۴.

۱۵. درد جاودانگی. نوشته اونا مونو. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۵۶. قول افلاطون در رساله فایدون است.

ملاحظه ای دارد، اعم از اینکه قوتش منطقی - ریاضی، یا فلسفی - روانشناختی، یا اقناعی - اخلاقی باشد. این حرف چنانکه گفتیم در تاریخ فرهنگ شرق و غرب، پشتوانه های نیرومندی دارد، از یکسو سابقه آن به قرآن مجید و بعضی احادیث می رسد، و از سوی دیگر به افلاطون. پاسکال در ریاضیات و بویژه در حساب احتمالات، صاحب نظر و نظریه است و سخن به بازی و بیهوده نمی گوید. پرداخت او از این بحث برهان وار، پرداختی شیوا و مؤثر است، و هم برای مؤمنان مفید است که احساس دلگرمی و قوت قلب کنند و در لحظات خلجان خاطر و حمله شک و شبهه، متانت خود را حفظ کنند، و هم برای نامؤمنان.

برداشت بنده چنین است که بحث و برهان شرط بندی پاسکال، سنگر نهانی و در عین حال، بی صلابت شکاکان و منکران و لادریان و خدانشناسان را بکلی ویران و خاطر آنان را بخوبی ابتدا مشوش و سرانجام آسوده کرده است. اینک بایدشان که در اصالت شک، شک کنند و از توقف و تعطیل و لادریگری عقیم، قطع امید کنند، در عناد با خود را کنار بگذارند.

حقیقت و حاق واقع هستی در اختیار ما و به اختیار ما نیست. این بر عهده حقیقت نیست که خود را با ما میزان کند، بلکه بر عهده ماست که در راستای آن قرار بگیریم. ما اگر پروای حقیقت نداشته باشیم، چرا حقیقت پروای ما را داشته باشد؟ - با اینهمه حقیقت پروای ما را دارد. چرا که حقیقت هستی، یک امر انتزاعی ذهنی نیست، موجود متعال است، و در اندیشه این هستی و آفریده ناپیدا کرانه خود و نیز انسان هبوط زده از راه رفته و در راه مانده است.

شک شکاکان، پس از طرح این بحث و برهان، وقتی جایز بود و به عبارت دیگر، این شرط بندی در صورتی اشکال منطقی - فلسفی داشت که احتمال وجود خداوند در حد صفر (و خود صفر) باشد. به این معنی که خداوند مفهوماً و مصداقاً ممتنع الوجود باشد. حال آنکه چنین نیست و تاریخ فلسفه و کلام و ادیان شرق و غرب، خداوند را واجب الوجود دانسته است. با اینهمه اگر شکاکان اصرار، یا انکار را از حد بگذرانند و بگویند محال عقلی نیست که خداوند ممتنع الوجود باشد، و بهر حال این احتمال وجود دارد که شاید در نفس الامر خداوند ممتنع الوجود باشد. در پاسخشان می گوییم، بسیار خوب، احتمال دارد که خداوند ممتنع الوجود باشد و احتمال دارد که

شرط بندی پاسکال —————
 ممتنع الوجود نباشد. حال بگذریم که نفس هستی، و عالم هستی، و هستن هستی به مبدئی از جنس هستی نیازمند است، نه از جنس نیستی، چه عدم مبدأ می تواند مبدأ عدم باشد، نه مبدأ و منشأ وجود. دیگر اینکه حتی اگر شبهه را قوی بگیریم و تصور کنیم که در یکی از ادوار آینده، فیلسوفان و منطقیان نامؤمن یا ملحد برهانی اقامه کنند که امتناع وجود خداوند را اثبات کنند، در آن صورت هم بشریت مؤمن به راه ایمان خود خواهد رفت و به آنگونه برهانها اعتنایی نخواهد کرد. چرا که مسلم نیست یافته های منطق و فلسفه انسانی، مطابق با نفس الامر باشد و آنچه منطق و فلسفه - که هریک، هزار گونه گرفتاری زبانی و محدودیت طبیعی و انسانی دارد - یافته باشد مطابق با حاق واقع و نفس الامر و حقیقت محض باشد. آری آن یافته ها را می توان و باید انکار کرد و گفت امکان دارد نظام منطقی - فلسفی بشری، نقص نهانی ای داشته باشد، که در آینده بر ملا خواهد شد، و خداوند می تواند علی رغم کجناماییهای منطق و فلسفه کذایی ما وجود داشته باشد.

اینکه پاسکال، و نیز نگارنده این سطور به تبعیت از او - و برای گذران بحث - پذیرفته اند که دلایل اثبات و انکار وجود خداوند برابری می کند، یک نوع تسامح است، و گر نه در طول تاریخ فلسفه و کلام، آنقدر که دلایل مثبت وجود خداوند مطرح شده، نقض آن دلایل، یا دلایل انکار وجود او مطرح نشده، بلکه منکران از روی تن آسانی گفته اند: «نافی را، نفی کافی است» و بینه را از مثبتان و مؤمنان خواسته اند. اگر دلایل بشری نتواند وجود خداوند را ثابت کند، معنایش این نیست که خداوند وجود ندارد، معنایش این است که دلیلهای ما علیل است، یا این امر، اصولاً دلیل بردار نیست.

باری از این بحث و استدلالها گذشته، اگر هم اعتراض شکاکان را وارد بدانیم و احتمال امتناع وجود باری را معقول بشماریم، پاسخ نهایی ما این است که در اینجا هم، یک شرطیه، یا شرط بندی بسان همان شرط بندی اولیه پاسکال می سازیم و کسری می نویسیم. به اینصورت:

احتمال ممتنع بودن خداوند

بعد همان بحث و برهانها را در این

احتمال ممتنع نبودن (= واجب بودن) او

مورد هم به کار می بندیم و می بینیم که هم عقل (عقل عملی) و هم دل و هم صیانت نفس و هم همه گونه محاسبه های پیدا و پنهان به ما می گوید که در

صورت تکافوء ادله و برابری احتمالات، هم به وجود و وجوب خداوند، رأی بدهیم. چه از قول به امتناع که احتمالش واقعاً در اقلیت است، هیچ سودی نمی‌زاید و هر زیانی متصور است. ولی از قول به وجود یا عدم امتناع، برای ما و نوع بشر هیچ زیانی نمی‌زاید و هر سودی متصور است.

راستی دلالت ادله بشری چیست، کارایی براهین منطقی بشر، از این است که بین ساختمان دماغی و بافت فکری بشر و ساختار جهان وفاقی هست. ولی اولاً معلوم نیست این وفاق تا کجاست؟ و آیا در جهان غیر پدیداری، یعنی ماوراء الطبیعه و جهان غیب، هم ساری و جاری باشد. لذا نمی‌توان به صدق نمایی نهایی و همه‌جایی و همیشگی منطق، و از آن ضعیف‌تر، فلسفه‌های بشری دل بست.

باری این قوی‌ترین انتقادی است که ممکن بود، به این بحث و برهان وارد کند که پاسخش، گویی از زبان خود پاسکال، داده شد. سایر انتقادهای از این قرار است:

کاپلستون می‌گوید: دلایل کافی هست که نشان می‌دهد، پاسکال این بحث و برهان را به عنوان دلیل وجود خداوند پیش نهاده است و نه برای اثبات حقانیت مسیحیت. بلکه روی خطابش با طبقه خاصی است که هنوز به حقیقت و حقانیت مسیحیت معتقد نشده و در عین حال احتجاجات شکاکان و ملحدان را هم قبول ندارند و بالنتیجه رای معلق دارند (تاریخ فلسفه، ج ۴، ص ۱۷۶). او ابتدا تشکیک مخالفان شرطیه را مطرح می‌کند که می‌گویند در چنین موردی بهتر است انسان به آنچه عملاً و مسلماً دارد بچسبد، تا اینکه آن را برای یک خیر نامتناهی رها کند، چرا که هیچ معلوم نیست، آیا اصولاً خیر نامتناهی‌ای وجود دارد که قابل حصول باشد یا نه. سپس پاسخ آنان را از زبان پاسکال چنین می‌دهد: هر شرط‌بند یا قمار بازی باید یک امر مسلم را به خاطر یک امر نامسلم به خطر بیندازد، و این کار را نه بر خلاف عقل می‌کند. و اصولاً از این قمار با شرط‌بندی چاره نیست، چرا که ترک آن نیز انتخاب و قمار دیگری است. در زندگی روزمره هم، ما چه در جنگ، چه در تجارت، چه در مسافرت، مدام در برابر یک امر نامسلم خطر می‌کنیم. به علاوه در زندگی انسان، هیچ چیز بطور مطلق مسلم نیست. حتی معلوم نیست که ما فردا را خواهیم دید، ولی هیچکس این امر را که انسان بنابر احتمال زنده بودنش تا فردا، عمل کند، نامعقول نمی‌شمارد. «و در دین اطمینان بیشتری هست نسبت به احتمال زنده بودنمان تا فردا» (اندیشه شماره ۲۳۴).

کاپلستون بر آن است که کل برهان شرط بندی، برهان خطابی یا اقناعی^{۱۶} است، وسیله ای است برای اینکه شکاک را به ترک موضع بی تفاوتیش وادارد و بیندیشد که اگر دین یک احتمال واقعی و معقول باشد چه بکند. زیرا به نظر پاسکال، بعضی نشانه های صدق ایمان هست که فقط پس از ترک این موضع غفلت و بی تفاوتی، بر جویندگان حقیقت که عنادی با حق نمی ورزند آشکار می گردد.^{۱۷}

یکی دیگر از انتقادهایی که از این شرط بندی به عمل آمده، این است که پاسکال در یک طرف از شکاکان می خواهد که یا به صدق و صحت آیین کاتولیک، تن در بدهند یا به اینکه بگویند خدا نیست. «و از آنجا که اندیشه اصلی بحث و برهان شرط بندی از اسلام به مسیحیت راه یافته است، جای شگفتی است که پاسکال، شق دیگر، یعنی اسلام (یا دین بطور کلی) را هم در نظر نداشته.»^{۱۸}

در توضیح و تصحیح این انتقاد باید گفت: چنانکه کل بحث شرط بندی پاسکال نشان می دهد، طرفین معادله، یا صورت و مخرج کسر احتمالی او، احتمال وجود یا عدم خداوند است، و سخنی از حقانیت آیین کاتولیک در میان همه آیینها و ادیان، در میان نیست. گو اینکه از اندیشه های پاسکال بالصراحه بر می آید که او تنها فرقه ناجیه حقه را همین آیین می داند، ولی خلط کردن بین معتقدات او و این شرط بندی لزومی و فایده ای ندارد. نام بردن از آب مقدس و بر زبان آوردن نیایش را هم نباید به معنای حصر تعیینی گرفت، و می توان ذکر خاص و اراده عام گرفت.

دو انتقاد دیگر هم نگارنده این سطور، از دو تن از دوستان خود شنیده ام که نقل می کنم: یکی از دوستان فاضل، در انتقاد از این بحث پاسکال می گفت که احتمال وجود یا عدم خدا، با امکان وجود یا عدم او، یعنی احتمال با امکان فرق دارد. بنده در پاسخ، به جای آنکه وارد بحثهای پر پیچ و خم منطقی - فلسفی بشوم، می گویم شما در این شرط بندی می توانید به جای احتمال بگذارید امکان و هیچ چیز فرق نکند. از نظر پاسکال و شارحانش و نگارنده این سطور، این دو کلمه، مترادف و هم معنی اند. دلیلش این است

16. Argumentum ad hominem

۱۷. تاریخ فلسفه کاپلستون (مشخصات در ارجاع شماره ۱) ج ۴، صص ۱۷۸ - ۱۷۹.

۱۸. فرهنگ فلسفه (مشخصات در ارجاع شماره ۹) ص ۲۴۴.

که شما نمی‌توانید بگویید «وجود خدا محتمل است ولی ممکن نیست» یا «وجود خدا ممکن است ولی محتمل نیست» زیرا خواهند گفت که تناقض گویی می‌کنید؛ لذا آشکار می‌شود که امکان و احتمال - لا اقل در حوزه این بحث - مترادف و هم معنی‌اند.

یکی دیگر از دوستان، ایراد می‌کرد که بحث و برهان شرط بندی مردود است، چرا که خیلی «حسابگرانه» است! بنده در پاسخ ایشان گفتم: حسابگرانه بودن چیزی، اگر دلیل بر صدق و صحت آن نشود، دلیل بطلانش نمی‌شود. دیگر اینکه آنچه به نام فرهنگ و تمدن در پشت سر بشر یا دور و بر او هست حاصل حسابگری است. البته مراد ایشان را بهتر می‌توان ادا کرد. منظور این دوست عزیز، این بود که این تلقی، اصالت عملی یا مصلحت اندیشانه، یعنی پراگماتیستی است، و چون پراگماتیسم با حاق واقع کاری ندارد، بلکه فقط به سود و صلاح عملی می‌نگرد، لذا پای این بحث و برهان می‌لنگد.

در پاسخ باید گفت مسئله مطروحه در بحث و برهان پاسکال و اصولاً اثبات یا انکار وجود خداوند، مسئله‌ای است که عقل و علم و فلسفه در آن به یقین قطعی نمی‌رسند. و یقین قطعی فقط شأن و صفت ایمان است. و ما چنانکه پاسکال تصریح می‌کند، چه بخواهیم، و چه نخواهیم در معرض این انتخاب و گرفتن جانب یکی از دو شق این احتمال هستیم. وضع بشری چنین ایجاب می‌کند. حتی اگر این انتخاب، یعنی در گیر شدن با این دو احتمال و این شرط بندی، بر خلاف عقل هم بود، باز چاره‌ای از آن نداشتیم، تا چه رسد که به تصویب عقل برسد.

باری مسئله حادث‌تر و حیاتی‌تر از آن است که به بهانه حسابگری، از نگاه کردن در چشمان حقیقت طفره رویم. آری به قول حافظ:

اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند عشق است و داد اول بر نقد جان توان زد

از شک نهراسیم

همه ما انواع و درجاتی از شک را در دل خود آزموده‌ایم، ذهن ما مدام در حال اندیشه و طبعاً تصور و تصدیقها و استدلالهای گوناگون است. شک عبارت است از تعلیق حکم یا توقف بین امرین.^۱ دلایل این تعلیق حکم و حالت بی‌تصمیمی و حیرت ذهن هر چه باشد، شک از کارکردهای آشنای ذهن و ضمیر ماست. شک ممکن است ناگهانی پدید آید یا به تدریج. ممکن است انگیزه و دلیل آشکاری داشته باشد و ممکن است خود شاکی هم نداند که به چه علت و انگیزه‌ای در قضیه‌ای شک کرده است.

شک، پیشینه دراز آهنگی در تاریخ فکر و فرهنگ دارد. از شکاکان و شطاحان و شبهه‌اندازان یونان باستان، علی‌الخصوص پیروان پورون [پورون] و قدیس آوگوستینوس گرفته تا دکارت و هیوم و کانت، هر یک در تاریخ شکاکیت، در ترویج شک یا غلبه بر آن، نقش مهمی دارند. در فرهنگ اسلامی هیچ متفکری چون غزالی شک را نیازموده است. معروف است که بر اثر هجوم شک در برهه دوماهه‌ای گرفتار بحران روحی شده حتی در حسیات (محسوسات) و ضروریات (بدیهیات) نیز شک می‌کرده است تا به برکت هدایت الهی آرامش عادی خود را باز می‌یابد^۲، فخر رازی نیز چون پس از سی

۱. نیز نگاه کنید به ترجمه احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۶۹، تعریفات جرجانی، ذیل «شک».

۲. شک و شناخت [ترجمه المنقذ من الضلال] ترجمه صادق آینه‌وند. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲،

سال به اشتباه خود در امری پی برده بود، ناگهان شک در تمام وجودش پنجه انداخته بود که نکند سایر دانسته‌ها و قطعیات و یقینیاتش هم از همین قماش بوده باشد. امام فخر، شیوه موشکافی و سواس آمیز و تشکیک را مادام‌العمر از دست نتهاد و به همین مناسبت به او «امام‌المشککین» لقب داده بودند.

* * *

شک در فرهنگ بشری از قهرمانان منفی به شمار می‌آید، حال آنکه خدمت او به علم و فلسفه بسیار اساسی و تعیین کننده بوده است. زمانی بود که بشر هر چیزی را با هر چیز دیگر در ارتباط می‌دید، یا برای معلول خاص علتی بدون ارتباط با آن می‌تراشید، بعدها در این علت‌تراشیها به شک افتاد و از ظلمات تودرتوی جهل، هرچه بیشتر بیرون آمد. مثلاً یک زمان زلزله را ناشی از خسته شدن و جنبیدن ماهی یا گاو- ماهی‌ای می‌دانست که زمین بر آن استوار است. امروزه زمین‌لرزه‌شناسی علم پیشرفته‌ای است، و شاید به تقریب بتواند موارد وقوع آن را پیش‌بینی کند. علم به طور کلی از دل اسطوره و افسانه و فلسفه‌ورزیهای ابتدایی بیرون آمده است، و پیداست که در تحقیق علمی و تدقیق فلسفی بدون کاربست شک، نمی‌توان از ابهام به روشنایی گرایید.

باری در این مقاله نه با انواع شک، بلکه فقط با یک نوع آن یعنی شک دینی، شکی که در مقابل ایمان و ایقان است می‌پردازیم. آن هم نه شک و شبهه‌های کلامی و فلسفی که در مورد اصول عقاید مطرح می‌کنند، مراد ما بیشتر بررسی روان‌شناسی دینی این شک است. به عبارت دیگر بررسی و ارزیابی شک و شبهه‌هایی است که ناگهانی و ناخواسته به دل مؤمنان خطور می‌کند، و به آن وسواس و وسوسه و هوا جس شیطانی و خواطر سوء نیز می‌گویند، و در شریعت و طریقت تمهیداتی برای دفع آنها اندیشه شده است.

در حوزه دین نیز شک، سلسله جنبان سیر استکمالی طولانی بوده است. در سیر و سلوک بشر از جانمندانگاری طبیعت و قول به ارباب انواع و اعتقاد به دخالت ارواح و اشباح و بتها و خدایان و پرستش درخت و جانور، تا توحید پیشرفته‌ای که در ادیان ابراهیمی به اوج می‌رسد، شک به اندازه ایمان مهم بوده است. به عبارت ساده‌تر برای دفع معتقدات جزمی نادرست، هیچ ابزاری از شک کارگشایتر نبوده است. اما شک دستوری و سازنده با شکاکیت افراطی و عقیم فرق دارد. چنانکه گفته شد در سیر و

سلوک ایمانی افراد و اقوام شک دخیل بوده است.

خطور شک به دل ما آدمیان یک لاقبای سست ایمان تعجبی ندارد، به قول حافظ:

ما به صد خرمن پندار زره چون نرویم
که ره آدم خاکی به یکی دانه زدند^۳

در سلوک حضرت ابراهیم (ع) ابوالانبیا که از عظیم الشان ترین پیامبران الهی است، به نص قرآن مجید آمده است که چون در حشر و نشر اخروی مردگان تأملی داشت، روی به درگاه خداوند آورد و گفت: «پروردگارا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می کنی؟ خداوند فرمود: آیا مگر ایمان نداری؟ ابراهیم گفت چرا، ولی برای آنکه دلم آرام گیرد [الیطمنن قلبی]. خداوند فرمود چهار مرغ گوناگون بگیر (و بکش و گوش و پر و استخوان) آنها را درهم بیامیز، سپس بر سر هر کوهی بخشی از آن بگذار، آنگاه این مرغان را به سوی خود بخوان [بلافاصله به اراده الهی زنده شده] شتابان به سوی تو پرواز می کنند و بدان که خداوند عزیز و حکیم است.» (بقره، آیه ۱۶۱).

میبودی در تفسیر این آیه می نویسد: «مفسران گفتند سبب آنک ابراهیم این سؤال کرد از الله آن بود که به مرداری برگذشت بر ساحل بحر طبریه. ددان بیابان را دید که می آمدند و می خوردند و همچنین مرغان هوا جوک جوک. ابراهیم که آن چنان دید شکفت بماند، گفت یا رب می دانم که این را همه با هم آری از شکمهای ددان و حواصل مرغان. با من نمای که چون زنده کنی آن را تا معاینه ببینم، آنچه به خبر می دانم، فلیس الخبر کالمعاینه. الله گفت: اولم تؤمن نه ایمان آورده ای؟ این کلمت گواهی است از الله برایمان ابراهیم. و در خبر است از مصطفی صلعم که گفت: نحن بالشک اولی من ابراهیم. ما به گمان سزاتریم از ابراهیم. این هم گواهی است از مصطفی ابراهیم را بریقین او. و این اولی که گفت آن را گفت که امام ملت ابراهیم است و خلق پس وی تا به رستاخیز همه اتباع وی اند، که پیشوا به گمان بود پس روان همه به گمان باشند... قال بلی ابراهیم گفت ایمان آورده ام و بریقینم، لکن دلم می خواهد که به چشم سر در عجایب صنع و بدایع قدرت تو درنگرم، و علم الیقین عین الیقین گردد و ایمان استدلالی به ایمان حسی بدل شود، که وساوس در راه استدلال و خبر آید و در حس و

۳. این بیت در دیوان حافظ طبع قزوینی، و طبع خانلری نیامده است ولی در شرح سودی و دیوان طبع قدسی، انجوی هست و بسی حافظانه است.

عیان نه. و دل آنکه آرام گیرد که از وساوس و هواجس ایمن شود... و گفته اند ابراهیم در این سؤال که کرد غایت یقین می خواست. و یقین را سه رتبت است: اول علم الیقین، پس عین الیقین، پس حق الیقین. علم الیقین آن است که از زبان پیغامبران به بندگان خدا رسد. و عین الیقین آن است که نور هدایت به ایشان رسد. حق الیقین آن است که هم به نور هدایت بود هم به آثار وحی و سنت. ابراهیم خواست تا هر سه رتبت، او را جمع شود. تا هیچ شبهه نیز به خاطر وی نرسد...»^۴

طبری در تفسیر این آیه وجوه مختلفی نقل می کند. از جمله می نویسد: «و بهترین این اقوال در تأویل آیه در خبر صحیحی است از رسول الله (ص) که فرمود: نحن احق بالشک من ابراهیم [ما سزاوارتریم به شک از ابراهیم]^۵ که گفت پروردگارا به من بنمایان چگونه مردگان را زنده می کنی و خداوند فرمود آیا مگر ایمان نداری [تا پایان آیه] و اینکه در خواست او از پروردگار به سبب عارض [خاطر، وسواس]ی بود که شیطان در قلب او افکنده بود و می خواست خداوند به او احیای مردگان را بنمایاند. و این موافق است با قولی که کمی پیشتر از ابن زید نقل کردیم که می گفت چون ابراهیم (ع)

۴. کشف الاسرار و عدة الابرار. معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری. تألیف ابوالفضل رشیدالدین المبیدی. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ سوم. تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۹.

۵. اکثریت محدثان و مفسران این حدیث را از حضرت رسول اکرم ص نقل کرده اند که چون بعضی از صحابه بعد از نزول آیه (و آیات) مربوط به حضرت ابراهیم ع از ایشان پرسیدند که مگر العیاذ بالله حضرت ابراهیم در بحث و معاد شک داشت. فرمودند «نحن احق بالشک من ابراهیم» نیز فرمودند لیس الخبر کالمعاینه [شنیدن کی بود مانند دیدن] در اینکه حدیث نیست، حدیثی صحیح است جای بحث نیست. و در صحیح بخاری، در کتاب تفسیر، ذیل تفسیر آیه مورد بحث، نقل شده است. و مفسرین فریقین نیز آن را نقل کرده اند. این حدیث محتمل معانی گوناگون است.

نظام الدین نیشابوری صاحب غرائب القرآن می نویسد: «چون این آیه نازل شد بعضی از کسانی که آن را شنیده بودند گفتند ابراهیم شک کرده است، حال آنکه پیامبر ما، شک نکرده است و حضرت رسول (ص) از روی تواضع و مقدم داشتن ابراهیم بر خویش فرمود ما سزاوارتریم به شک یعنی ما که کهنتر از او هستیم شک نکرده ایم پس چگونه ممکن است که او شک کرده باشد» (تفسیر غرائب القرآن، ذیل تفسیر همین آیه). ابوالفتوح رازی می نویسد: «... این خبر را تأویل آنست که ابراهیم (ع) شک بود در آنکه خدای تعالی اجابت دعای او کند یا نه. پس رسول (ص) گفت ما اولیتریم به شک از ابراهیم. یعنی در آنکه خدای دعاهای ما به همه حال اجابت کند یا نه.» (تفسیر ابوالفتوح ذیل تفسیر همین آیه).

ماهی ای را دید که بخشی از بدنش در خشکی و بخشی در دریا بود و جانوران خشکی و دریا و مرغان هوا از آن می خوردند، شیطان در دل او القایی کرد به این مضمون که خداوند کی و چگونه این ماهی را از شکم آن جانوران از نو گرد می آورد. اینجا بود که ابراهیم از خداوند خواست که به او بنمایاند که چگونه مردگان را زنده می کند تا به چشم خویش مشاهده کند و شیطان دیگر نتواند در دل او مانند گذشته القای وسواس کند. و پروردگار بدو فرمود آیا مگر ایمان نداری، یعنی تصدیق به این امر نمی کنی که من بر این کار قادرم؟ پاسخ داد چرا پروردگارا، لیکن چنین درخواستی کردم که به من این امر را بنمایانی تا دلم آرام گیرد و شیطان نتواند همانند هنگامی که آن ماهی را دیدم القا [ی شبهه] کند.» (تفسیر طبری ذیل تفسیر همین آیه).

زمخشری در تفسیر «ولکن لیطمئن قلبی» می نویسد: «تا با پیوستن علم ضروری به علم استدلالی، سکون و طمأنینه اش افزایش یابد. و همپشتی ادله بیشتر به دل آرامش می بخشد و بصیرت و یقین بیشتری به بار می آورد. چه تشکیک با علم استدلالی قابل جمع است، بر خلاف علم ضروری. و مراد از طمأنینه قلب علمی است که مجال تشکیک نداشته باشد.» (تفسیر کشاف، ذیل تفسیر همین آیه)

شیخ طبرسی صاحب مجمع البیان وجوهی برای توجیه درخواست حضرت ابراهیم ع ذکر می کند و در وجه چهارم می نویسد: او [ابراهیم] دوست داشت که این امر پس از آنکه از جهت استدلال و برهان بدان علم داشت، به علم عیان هم بداند تا خواطر و وسوس شیطانی را براند، و این قوی ترین وجوه است.» (مجمع البیان، ذیل تفسیر همین آیه). پیداست که درخواست این معجزه محض تفنن نبوده است و با این دعا و اجابت آن تحولی در حال ابراهیم حاصل می گردد.

یعنی حال او قبل از این معجزه با بعد از معجزه فرق دارد. در بدایت با آنکه ایمان دارد، طبق گفته خودش اطمینان قلبی ندارد و لذا به خداوند التجا می برد و خداوند قدرت خویش را - برای آنکه نه فقط دل ابراهیم (ع) که دل ابراهیمیان سراسر تاریخ آرام بگیرد - بدو می نمایاند. و ابراهیم (ع) در سیر و سلوک ایمانی و عرفانی خویش بدانجا می رسد که طبق رؤیایی عزمش را دایر بر قربان کردن فرزند (اسماعیل یا اسحاق علیهما السلام) جزم می کند و می خواهد کارد بر حلقوم او بمالد که فرشته وحی بر او نازل می گردد و مژده پیروز بر آمدن او را از امتحان الهی به او می رساند و ذبح گوسفندی را

جانشین ذبح و فدیة اسماعیل (ع) قرار می دهد.

البته بعضی از مفسران و ارباب قصص داستان آهنگ ذبح و فدا یافتن اسماعیل (ع) را قبل از درخواست مشاهده احیای مردگان یاد کرده اند. اگر هم چنین بوده باشد، نشانگر این است که ابراهیم (ع) با چنان رسوخ و صلابت ایمانی چنین درخواستی از خداوند داشته است.

سعدی حکایتی دلنشین از نوسان ایمان و تفاوت احوال عارفان دارد: «یکی از صلحای لبنان که مقامات او در دیار عرب مذکور بود و کرامات مشهور، به جامع دمشق درآمد و بر کنار برکه کلاسه [موضعی در دمشق]، طهارت همی ساخت، پایش بلغزید و در حوض درافتاد و به مشقت از آن جایگه خلاص یافت.

چون از نماز پرداختند یکی از اصحاب گفت مرا مشکلی هست اگر اجازت پرسیدن است، گفت آن چیست. گفت یاد دارم که شیخ به روی دریای مغرب برفت و قدمش تر نشد امروز چه حالت بود که در این قامتی آب از هلاک چیزی نماند؟ شیخ اندرین فکرت فرو رفت و پس از تأمل بسیار سر بر آورد و گفت نشنیده ای که خواجة عالم علیه السلام گفت: لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل و نگفت علی الدوام. وقتی چنین که فرمود به جبرئیل و میکائیل پرداختی و دیگر وقت با حفصه و زینب در ساختی. مشاهده الابرار بین التجلی والاستار می نمایند و می ربایند...»

یکی پرسید از آن گم کرده فرزند

که ای روشن گهر پیر خردمند

ز مصرش بوی پیراهن شنیدی

چرا در چاه کنعانش ندیدی

بگفت احوال ما برق جهانست

دمی پیدا و دیگر دم نهانست

گاهی بر طارم اعلی نشینیم

گاهی بر پشت پای خود نبینیم

اگر درویش در حالی بماندی

سردست از دو عالم برفشاندی^۶

۶. کلیات سعدی. به اهتمام محمدعلی فروغی چاپ سوم تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ [گلستان] ص ۷۴-۷۵.

در احادیث نبوی بارها به تحول حال قلب انسان و وسوسه به قلب او اشاره شده است. در اینجا ترجمه چند حدیث از کنز العمال نقل می شود: «همانا دل آدمی مانند گنجشک است و هر روز هفت بار (بارها) دگرگون می شود.»^۷، «هیچ دلی نیست مگر اینکه در میان دو انگشت از انگشتان [تصرف] الهی است. اگر خدا خواهد استوارش دارد و اگر خواهد بلغزانند. میزان به دست خداست تا قیامت بعضی اقوام را بر می کشد و بعضی را فرو می گذارد.»^۸، «شیطان به سراغ شما می آید و می گوید ترا که آفریده است؟ می گویی خدا. می گوید خدا را که آفریده است؟ هر کس با چنین حال مواجه شد بگوید به خدا و رسول او ایمان دارم. بدینسان این وسوسه از او دور می شود.»^۹، «وسوسه محض ایمان است.»^{۱۰}، «هر قلبی وسواسی دارد. اگر وسوسه پرده دل را بدرد، آنگاه بر زبان جاری شود، بنده مأخوذ و معاقب است. اما اگر پرده دل را ندرد و بر زبان جاری نگردد، باکی نیست.»^{۱۱}، «هیچکس از شما نیست مگر اینکه همنشینی از شیاطین دارد. گفتند و شما هم یا رسول الله؟ فرمود آری. ولی خداوند مرا بر آن چیره کرد و تسلیم شد.»^{۱۲}

آری ایمان آمیزه ای از مقام و حال است. هم بدنه ثابت دارد، هم کرانه های متحول و دگرگون شونده، و هر چه هست اشتدادی و قابل شدت و ضعف است. حضرت پیامبر (ص) در حدیثی فرموده است: «الایمان یزید و ینقص»: ایمان افزایش و کاهش می پذیرد.^{۱۳} این حدیث پیامبر ص بی شک ناظر به آیات متعددی از قرآن مجید است که در آنها تصریح به افزایش پذیری ایمان شده است. از جمله: هوالذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادو ایماناً (او خداوندی است که بر دلهای مؤمنان آرامش فرو ریخت

۷. کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال. للعلامة علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین الهندی البرهان فوری الطبعة الخامسة. بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م، ج ۱، حدیث ۱۲۱۴.

۸. پیشین، حدیث ۱۲۱۵.

۹. پیشین، حدیث ۱۲۳۰.

۱۰. پیشین، حدیث ۱۲۶۴.

۱۱. پیشین، حدیث ۱۲۶۸.

۱۲. پیشین، حدیث ۱۲۷۵.

۱۳. ترجمه احیاء، ج ۱، ص ۲۷۰.

تا ایمانشان افزایش یابد - سورة فتح، آیه ۴) یا: واذا تلّیت علیهم آیاته زادتهم ایماناً (چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان می افزاید - انفال، آیه ۲. نیز آل عمران، آیه ۱۷۳، توبه، ۱۲۴، احزاب، ۲۳، مدثر، ۳۱). یا در جای دیگر می فرماید: یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله ورسوله (ای کسانی که ایمان آورده اید، به خداوند و رسول او - از صمیم دل - ایمان بیاورید. نساء ۱۳۶). یا در سخن از اعراب می فرماید: قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا (اعراب گفتند ایمان آوردیم. بگو هنوز چنانکه باید و شاید - ایمان نیاورده اید، بلکه بگویید اسلام آوردیم. حجرات ۱۴).

ممکن است که ایمان آوردن یک امر دفعی و ناگهانی باشد، ولی ایمان داشتن و به سلامت بردن ایمان یک امر خطیر مادام العمر است. و هیچ تضمین و بیمه ای ندارد. درست همانطور که عاشق شدن ممکن است به یک نظاره رخ دهد ولی عاشق بودن و عاشق ماندن جز با عاشقانه زیستن و عاشقانه مردن و پیمان به سر بردن تمامیت نمی یابد. قدما حتی اعتراف به ایمان را - از آنجا که ممکن است بوی رعونت و ریا بدهد - خوش نمی داشتند و ادب شرعی ای که صحابه آموخته بودند، این بود که اگر از آنان می پرسیدند آیا ایمان دارید؟ در پاسخ می گفتند: ان شاء الله. ۱۴

در آیه ای هم که از قرآن مجید نقل شد، خداوند به اعراب ادعا پیشه می فرماید، نگوئید ایمان آوردیم، بلکه بگوئید اسلام آوردیم. غزالی حدیثی به این مضمون از حضرت پیامبر (ص) نقل می کند که فرمود: «من قال انا مؤمن فهو كافر، و من قال انا عالم فهو جاهل: هر که دعوی ایمان کند کافر باشد و هر که دعوی علم کند جاهل بود.» ۱۵

مؤمن مدام در حال مواظبت از ایمان خویش است. مدام در حال روح بخشیدن به ایمان خویش است. مدام در حال زنده نگه داشتن ایمان خویش است. ایمان مؤمن را زنده می دارد، و مؤمن ایمانرا. ایمان شیء عتیقه ای نیست که با احترام و احتیاط به طاق نسیان گذارده شود. ایمان در لابلای ضربانهای قلب، با هر اندیشه ای و هر عملی - در صورت صلاح و سداد تکامل می یابد. تا مؤمن را به مقام صدیقی و «رسوخ» برساند.

شک، هر ایمانی را از پای در نمی آورد، سهل است گاه ایمان را برپا می دارد.

۱۴. ترجمه احیاء، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۳.

۱۵. پیشین، ص ۲۸۰ نیز کنز العمال، ج ۱، حدیث ۱۷۳. منظور این است که کل مدع کذاب.

نسیم شک بر چهره ایمان می‌وزد و ایمان را از ایمانیت خویش آگاه می‌کند، و بدینسان به آن خود آگاهی و تبلور می‌بخشد. بدون حضور شک، ایمان و مؤمن از ایمانیت و مؤمنیت خویش بی‌خبرند. در اینجا هم «تعرف الاشياء باضدادها» ساری و جاری است. شک برای مؤمنان صیقل ایمان است. به قول نیچه، دشمنی که مرا از پای در نیندازد، قوی‌تر می‌سازد. از سوی دیگر، شک برای نامؤمنان شهد و شفاست چرا که چه بسا شک کردن در الحاد و انکار، منتهی به ایمان شود.

در قرآن مجید تعلیم داده شده است که به هنگام حمله شیطان شک و شک شیطانی باید به خداوند و نام و یاد او پناه برد: و قل رب اعوذ بک من همزات الشیاطین (و بگو پرورد گارا از وسوسه‌ها و خواطر شیطانی به تو پناه می‌برم. مؤمنون، ۹۷) همچنین یک سوره کامل قرآن در تعلیم نفی وسواس ذهنی و شک و شبهه‌های دل آزار است: قل اعوذ برب الناس. ملک الناس. اله الناس. من شر الوسواس الخناس. الذی یوسوس فی صدور الناس. من الجنة و الناس (بگو فریاد خواهم به خدای مردمان. پادشاه مردمان. خداوند مردمان. از بد دیو وسواس نام، که باز ایستد و باز پس شود از دل ذاکران. او که وسواس می‌افکند در دلهای مردمان. از پریان و مردمان. سوره ناس، ترجمه کشف الاسرار میدی).

حتی شبهه را قوی می‌گیریم و فرض می‌کنیم مؤمنی در هجوم تند باد شک، در بخشی از ضمیر خود احساس بی‌ایمانی کند، از آنجا که سویدای دلش به این احساس راضی نیست، نهایتاً ایمان او خدشه و خللی نخواهد خورد و خداوند او را گنهکار نمی‌شمارد. در آیه ۱۰۶ سوره نحل آمده است: «کسی که بعد از ایمانش به خداوند کفر ورزد، مگر کسی که به این کار واداشته شود و قلبش مطمئن به ایمان باشد (بر او حرجی نیست) و غضب خداوند بر کسانی که شرح صدری او دل سپردن و رضایت نفسی در کفر یافته باشند فرود می‌آید.»

راههای مقابله با شک بسیار است، از جمله چنانکه گفته شد التجا بردن به خداوند و احساس خشوع و خشیت کردن. یک راه دیگر قبول کردن موقت شک است. حضرت ابراهیم خلیل الله (ع) نیز گویی به این شیوه سلوک می‌کرد که ابتدا با این شک و شبهه که شاید ستاره و ماه و خورشید پروردگار جهان و آفریدگار او باشند کنار آمد. و فرض را بر آن گذاشت که این فرضیه‌ها درست است. ولی چون تغییر و حدوث در آنها مشاهده

کرد، استدلال کرد و نتیجه گرفت که اینها خود از جنس ممکنات و در ردیف سایر کائنات‌اند و نمی‌توانند آفریدگار باشند. و لذا ایمان توحیدی ابتدائی‌اش تقویت شد و صادقانه و عاشقانه گفت: «روی دل می‌نهم به سوی کسی که آسمانها و زمین را آفریده، و به حق و حقیقت می‌گرایم و شریکی برای خداوند نمی‌جویم.» (انعام، ۷۹)

به همین شیوه می‌توان ابتدائاً شک و شبهه‌ای را پذیرفت و بعد در آن تأمل کرد تا بطلانش معلوم شود. فی‌المثل در برابر دیدن یک حادثه طبیعی فاجعه‌آمیز نظیر رویداد یک زلزله با کشتار بسیار، شکی به خاطرمان می‌خلد و ناگهان این اندیشه ناخواسته از ضمیر ما می‌گذرد که مگر خداوند رحیم نیست؟ می‌توان در پاسخ گفت: اولاً معلوم نیست رحم خداوند همانند رحم بشری این همه عاطفی و ناظر به موارد جزئی باشد. ثانیاً از کجا معلوم که این زلزله را خداوند فرستاده باشد؟ ثالثاً اگر هم خداوند فرستاده باشد، شاید مصلحتی که بر ما پنهان است آن را اقتضا کرده، یا اگر هم بی‌مصلحت بوده، چه بسا که خداوند این رنج را تلافی کند. شاید خداوند کار جهان طبیعت را به قوانین طبیعت وا گذاشته باشد. نیز ممکن است یک شر کوچک، باعث جلوگیری از بروز شر بزرگتر شده باشد. یعنی فی‌المثل وقوع زلزله‌ای از انفجاری بس بزرگ، یا حتی در عالم تخیل، از انفجار کل کره زمین جلوگیری کند. و امثال این اندیشه‌ها. حال بگذریم که بعضی از اهل نظر وقوع بلایای طبیعی را برای کنترل جمعیت مفید می‌شمارند. مثال دیگر اینکه ممکن است به خاطر ما خطور کند که پیشرفت علم، بطلان دعوی ادیان را ثابت کرده است. یا اعتقاد به خداوند یک اندیشه غیر علمی یا حتی ضد علمی است. می‌توان مقدماً شک را پذیرفت و سپس به شیوه پیشین تحلیل کرد. پیشرفت کدام علم، کی و چگونه ثابت کرده است که دعوی ادیان باطل است؟ آیا شیوه اثبات کردنش خدشه‌ناپذیر است؟

در لحظات خطور شک، وقتی که شک در ضمیر ما این عبارت را می‌سازد که ایمان ما چه اعتباری دارد؟ می‌توان همین سؤال را از شک کرد که آیا شک ما چه اعتباری دارد؟ بسیاری از رازها هست که همواره راز خواهد ماند و قفلش به کلید علم و فلسفه و دین و دانش بشری باز نخواهد شد. درباره حقایق ماوراء الطبیعه، ما نباید ادعا و انتظار کشف حجاب و کشف و شهود برای خود داشته باشیم. باید گواهی دل و ندای ضمیر را از درون، و «مخبر صادق» و اجماع اکثریت علما و اهل نظر را در طول تاریخ

از شک نه‌راسیم — تمدن و فرهنگ بشری، از بیرون پذیریم. اگر بالمره منکر سمعیات شویم، اصولاً زندگی و ذهن بشر فلج می‌شود. در این صورت می‌توان در وجود واقعی داشتن تمامی رجال تاریخی یا اماکن جغرافیایی‌ای که آنها را ندیده‌ایم به کلی شک کرد و واقعیت آنها را منکر شد. ما واقعیتهای مهم زندگیمان را به دلایل سمعی و تواتر می‌پذیریم. فی‌المثل اینکه ما فرزند پدر و مادر معین هستیم، به دلیل عقلی و تجربی بر ما ثابت نشده است بلکه به سمع و تواتر. البته همواره از دلالت و ادله عقلی هم در جنب دلالت نقلی برخورداریم، و توجیه هستی کل کیهان با قبول مبدأ، خرد پسندتر است تا با عدم مبدأ که فقط می‌تواند مبدأ عدم باشد. اتفاقاً قبول صدفه یا قدم هستی و کیهان و کائنات تا قرون اخیر عقلاً و اخیراً به شهادت علم، پذیرفتنی نیست. در پاسخ به این پرسش مهیب که «چرا هستی هست به جای آنکه نباشد» قول به مبدأ پرسش‌ناپذیر، با اقتصاد فکر بیشتر جور در می‌آید، تا با قبول به تسلسل یا قدم، یا صدفه.

واقعیهایی هست که از شدت انس و عادت، جنبهٔ تکان دهنده‌اش را برای ذهن بشر امروز از دست داده است. یکی از این واقعیتهای این است که خداوند در هر آنچه آفریده است اثر صنع و امضای خود را نهاده است. و از همه مهمتر در فطرت بشر است که به قول دکارت مانند صنعت گران «علامت صنعتی» خود را مهر کرده است. یا برای امداد رساندن به فروغ فطرت بشر و برای اتمام حجت و تتمیم نعمت، بر معدودی از برگزیدگان خویش تجلی کرده است و با آنها با واسطه‌یابی واسطه ارتباط برقرار ساخته است که از آن به «وحي» تعبیر می‌کنیم. اشکال کار در این است که به قول قرآن کریم، ما همه توقع داریم که به هر یک از ما یک نامه و دعوتنامهٔ مخصوص بدهند. (سوره مدثر، ۵۲)

خوشبختانه عدل خداوندی اقتضا کرده است که آفتاب وجود خویش را به یکسان بر روزنهٔ عقل و اندیشهٔ هر انسان ساده و غیر عالمی نیز بتابد. به طوری که لازمهٔ ایمان داشتن، علم داشتن و فلسفه ورزیدن نیست. در طول تاریخ تعداد مؤمنان بی‌دانش و کم‌دانش از مؤمنان دانشمند بیشتر بوده است. بیشتر شدن علم با بیشتر شدن ایمان تلازم ندارد. البته از آن طرف هم نمی‌خواهیم بگوییم با کمتر دانستن بهتر می‌توان ایمان داشت، یا ایمان دانشمندان نمی‌تواند پاسخ باشد. چه قرآن مجید صریحاً می‌فرماید: «از میان بندگان خدا، همانا علما خدا ترس‌تر هستند.» (انما یخشی الله من عباده العلماء،

سورة فاطر، آیه ۲۸) مراد این است که هر علم و اطلاعی فی المثل در ریاضیات یا طبیعیات لزوماً به ایمان عمیقتر منتهی نمی شود و اگر ایمان موکول و منوط به علم بود، تکلیف شاقی بر بندگان بود. و تا این برهه از تاریخ در حق بسیاری کسان ستم شده بود. اگر از یک هزار نفر از مؤمنان متدین به ادیان مختلف، بلامقدمه سؤال شود که به چه دلیل به خداوند ایمان دارید؟ به احتمال بسیار، اکثریت قاطع آنان به دلیل فطرت و گواهی دل قائل می شوند. و شاید حتی پنج نفر از آنان نباشند که بگویند ما طبق براهین ابن سینا و امام فخر رازی و قدیس توماس آکوئیناس به ایمان راه برده ایم. همین است که بسیاری از فلاسفه و متفکران مؤمن تاریخ فلسفه، از جمله دکارت و اسپینوزا، برای وجود خداوند ادعای بداهت کرده اند. چنانکه عراقی هم گویی هم سخن با آنان می گوید:

به نور طلعت تو یافتم وجود ترا

به آفتاب توان دید کافتاب کجاست^{۱۶}

غزالی می نویسد: «فطرت انسان و شواهد قرآن مغنی (بی نیاز کننده) است از اقامت برهان.»^{۱۷} ادله اثبات وجود خداوند، جز دلیل اتفاق صنع^{۱۸} که می تواند «شهود» نیرومندی برانگیزد و تکان دهنده باشد، و قرآن مجید مآمال از آن است، سایر ادله فنی اعم از فلسفی و کلامی - با آنکه غالباً تیزهوشانه است ولی کارایی عملی ندارد، و جزو مواریث عتیقه فلسفی است. جزو سنت زنده و پویای دینی نیست، چرا که مؤمنان و مؤمن زادگان با فروغ فطرت - نگرش تازه و طبیعی و دست کاری نشده بشری به جهان - و خشیت و خشوع و تعبد و تسلیم به راه ایمان می روند و منتظر درس و تدریس فلسفی نیستند.

فلسفه جدید، بویژه از کانت به این سو، دلایل اثبات وجود خداوند را نقادی کرده و در اعتبار و اتقان آنها شک و خلل وارد کرده است. باکی نیست. زیرا چنانکه گفته شد این ادله از آغاز هم کارایی عملی نداشته است. در واقع بدا به حال آن ادله. فی المثل اگر کسی عاشق - یا ساده تر از آن - تشنه باشد و نتواند عشق یا تشنگی خود را به دلیل

۱۶. کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی. چاپ چهارم با تجدید نظر، تهران، سنایی، تاریخ مقدمه ۱۳۳۸، ص ۱۴۷.

۱۷. ترجمه احیاء، ج ۱، ص ۲۳۷.

۱۸. به اصطلاح انگلیسی: Argument from design.

ثابت کند، معنایش این نیست که عاشق یا تشنه نیست، بلکه این است که یا سخنور و منطق‌ورز خوبی نیست، یا این امور دلیل‌بردار نیست.

همان بهتر که چشمه سارایمان از سنگلاخ فلسفه نگذرد. به قول پاسکال: «دل برای خود دلایلی دارد که عقل از آنها خبر ندارد». به قول حافظ:

ز ملک تا ملکوتش حجاب بر گیرند

هر آنکه خدمت جام جهان‌نما بکند

سخن آخر اینکه گویی این حکم شکاکان افراطی که می‌گویند «هیچ علمی در جهان قطعی نیست» یا «هیچ علم قطعی برای بشر ممکن نیست» درباره علوم جدید صادق است. چه به مدد مساعی بعضی از فیلسوفان علم معاصر - و بیش از همه کارل رایموند پوپر - محرز گردیده است که علوم جدید یقینی نیستند. بلکه تقریبی و تخمینی‌اند و تکیه شدیدی به استقراء دارند که خود اعتبار منطقی نهایی ندارد. آری معرفت‌های علمی قطعی نیستند و آنها که قطعی‌اند نظیر ریاضیات و منطق معرفت علمی نیستند.

به این شرح که «دستگاه» اند، نه «دانش». دستگاه محاسبه‌اند و فاقد محتوا، و همانگویانه (توتولوژیک). طبعاً بحث در اینکه چرا علوم جدید یقینی نیستند محتاج مجال بسیار وسیعی است و در اینجا به اشاره و استطراد از آن یاد شد. و چنان می‌نماید که یقین، فقط در حوزه ایمان میسر است، و گر نه حتی حس و عیان هم یقین‌آور نهایی نیست و ما نمی‌توانیم و هرگز هم نخواهیم دانست که حواس ما با چه میزان از تحریف و تصرف، جهان خارج را برای ما ترجمه می‌کنند. در طول تاریخ فلسفه بسیاری اندیشه‌مندان طراز اول بوده‌اند که درباره وجود داشتن جهان خارجی شک کلی داشته‌اند. و فی الواقع اثبات منطقی وجود جهان خارجی چندانکه در بداهت نظر آسان می‌نماید، آسان نیست!

در پایان محض تفریح می‌توان گفت که این حکم شکاکان افراطی که می‌گویند «هیچ علمی در جهان قطعی نیست» یا «برای بشر علم قطعی ممکن نیست» حکمی متناقض‌نما (پارادوکس) است. چرا که شکاک قائل به این حکم از کجا علم قطعی دارد به این که هیچ علمی در جهان یا برای بشر قطعی نیست. پس علم خود او نیز قطعی نخواهد بود و این حکم و گزاره او از اطلاق و کلیت و اعتبار می‌افتد. در عین حال

رد کردن این حکم، اثبات آن را در بردارد، زیرا نشان می دهد که به راستی هیچ علمی در جهان قطعی نیست!

عدل الهی و مسألة شر

علم کلام در طول تاریخش چه در شرق و چه در غرب با فلسفه آمیخته بوده است. متکلمان ناگزیر بوده‌اند که صورت عقل را بر ماده نقل بيفکنند و روش و منطق و بعضی مباحث فلسفی را در استخدام هدف خود که مهمترین مشخصه آن التزام وحی است در آورند. البته این سخن بدان معنی نیست که حد فلسفه و کلام نظراً هم درهم آمیخته باشد، ولی عملاً در طول تاریخ گذشته در هم تنیده بوده است. اکنون هم اگر فلسفه کمابیش از کلام جدا شده باشد، ولی کلام از فلسفه نبریده است. باری کندی، فارابی و ابن سینا و ابن رشد با آنکه به فلسفه شهره‌ترند و فیلسوف حرفه‌ای به شمارند ولی چنین نیست که به بحثها یا مباحث کلامی پرداخته باشند. غزالی، امام فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، علامه حلی و قاضی عضد ایجی و ملاجلال دوانی با آنکه بیشتر شهره به کلام‌اند ولی در اغلب آثار کلامی خود فلسفه می‌ورزند.

آمیختگی کلام و فلسفه که در طول تاریخ کلام و فلسفه اسلامی نمایان است، در دو دوره یا نزد دو مکتب درخشانتر بوده است، نخست نزد معتزله، دوم نزد شیعه. شیعه که در بسیاری مسائل و مباحث کلامی با معتزله همسخن است در اعصار جدیدتر عرفان و اخلاق را نیز به ترکیب فلسفه - کلام خود افزوده است که اوجش را در حکمت متعالیه صدرالمتألهین باز می‌یابیم. پس از صدرالمتألهین دیگر فیلسوفی که فیلسوف مجرد باشد و گرایش کلامی و عرفانی نداشته باشد یا متکلمی که صرفاً متکلم باشد و مشرب و

مزاج فلسفی نداشته باشد، یا با داشتن این دو از ذوق عرفانی بی بهره باشد در تاریخ فلسفه - کلام شیعه به هم نرسیده است. ملا محسن فیض و عبدالرزاق لاهیجی دنباله گیران و رونق دهندگان همین حکمت و کلام مزجی متعالی هستند. ملا عبدالله زنوزی و آقا علی مدرس و حاج ملا هادی سبزواری نیز همچنین؛ و همینطور شاگردان آنها تا برسد به معاصران.

استاد شهید مرتضی مطهری، رضوان الله علیه، از برجسته ترین متکلمان فلسفی و عرفانی مشرب معاصر جهان اسلام است؛ تالی تلو بزرگانی چون شادروان علامه طباطبائی و شهید سید محمد باقر صدر؛ و نه متکلمان غیر فلسفی نظیر شیخ محمد عبده و محمد رشید رضا و ابوالا علی مودودی^۱. از خصایص مهم روش و نگرش سه استاد نامبرده نخستین این بود که با حفظ صلابت و سلامت سنتی، به مسائل و ابتلائات فکری و فرهنگی جدید و پاسخگویی شبهات مکاتب ایدئولوژیک و شبه علمی - فلسفی جدید غربی نظیر داروینیسم و ماتریالیسم (از جمله در هیأت مارکسیسم و پوزیتیویسم) می پرداختند، چنانکه اصول فلسفه و روش رئالیسم استاد علامه همراه با حواشی استاد شهید از جدی ترین و استوارترین سدهایی است که در مقابل مادی اندیشی جدید و به قصد مقابله با آن ساخته شده است و در تحول فضای فکری و فلسفی - کلامی سه دهه اخیر ایران تأثیر بسزایی داشته است.

آثار استاد مطهری، با آنکه در اوج باروری و بهره دهی علمی به شهادت رسید، فراوان است. ولی سه اثر در میان آثار فکرانگیز و راهگشای او برجسته تر است: نخست همان حواشی، دوم عدل الهی و سوم علل گرایش به مادیگری.

عدل الهی رساله مهمی است که بخش و بحث اصلی آن رابطه عدل الهی و مسأله شر و توجیه فلسفی - کلامی شر است، یعنی مبحثی که لایب نیس آن را «تئودیسه» اصطلاح کرده است^۲؛ و به شمه ای از آراء او که در کتابی به همین نام بیان کرده، در همین مقاله اشاره خواهیم کرد.

۱. آقای دکتر رضا داوری اردکانی مقاله محققانه مستوفایی در این زمینه تحت عنوان «مطهری و علم کلام جدید» نگاشته اند. نگاه کنید به: یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری. زیر نظر دکتر عبدالکریم سروش (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۲) صص ۱۵ - ۴۲.

۲. Theodicy = Theodicee مرکب است از دو جزء: Theos [= خدا] و Dike [= عدل]

راستی چرا شر در جهان هست؟ همه به حس و عیان انواع شرور را از نقصها و ناکامیها و ناخواستنیها و رنجها و ناگواریها در کار و بار جهان، و بیشتر در حوزه حیات بشر، می بینیم. درد و رنج هست، مرگ و مرض، جهل و جنایت، ظلم و زور، دروغ و دشنام، سل و سیل و سرطان و انواع شداید و ناملايمات و مظالم فردی و اجتماعی و مفسد اخلاقی اعم از ذهنی و عینی هست. مسؤول این کثیها و کاستیها یا شرور کیست؟ یا منشأش چیست؟

از دیر باز مسأله شر در آفرینش، در ادیان و برای متکلمان و فلاسفه به یکسان مطرح بوده است. گرفتاری فلاسفه الهی در این باب بیشتر بوده است چرا که در بادی نظر چنین می نماید که مسأله شر با عدل الهی و قول به قدرت مطلقه و حکمت بالغه و خیرخواهی خداوند ناسازگار است. مخمضه ای که برای متکلمان و فلاسفه یا از سوی آنان طرح می شود از این قرار است که خداوند یا می دانسته است که چگونه باید مانع از دخول شر در آفرینش شد یا نمی دانسته است. اگر نمی دانسته است پس علمش مطلق نیست، اگر می دانسته است ولی نمی توانسته است مانع از دخول شر شود، پس قدرتش مطلق نیست، اگر می دانسته است و می توانسته است ولی به فعل در نیاورده است، در این صورت یا خیرخواه و بخشنده نیست یا - العیاذُ بالله - ظالم است. و چون قاطبه اهل دیانت و حکمای الهی و متکلمان مسلمان و غیر مسلمان خداوند را عالم و قادر مطلق و بخشنده و مهربان می دانند، لذا این مخمضه فکری - عقیدتی پدید می آمده - و می آید - که چرا شر در جهان هست؟ آیین کهن زردشت و به تبع آن آیین مانی، برای پرهیز از این مخمضه، به ثنویت افتاده و مبداء دیگری برای شر قائل شده اند. البته پارسیان امروز که این قول را مخل توحید دیده اند از آن باز آمده اند و منکر وجود مبداء شر یا اهریمن اند.^۳ بسیاری از حکمای اسلام بر آنند که شر مبدائی ندارد. یعنی شر در جهان هست ولی آفریده خداوند نیست؛ چه یا عدم است یا عدمی است (شرحش خواهد آمد). بنغضی گفته اند شر از لوازم ماهیات و مادیات است یا باید جهان ماده و مدت آفریده نمی شد، یا اگر آفریده می شد لازم بود که در آن تضاد و تراحم و حرکت باشد. این تضاد و

3. William L. Reese, *Dictionary Of Philosophy And Religion*. N.J., Humanities Press, 1980, «Zoroastrianism»

تراحم در عین آنکه چرخهای عالم هستی را به گردش در می آورد، موجب پیدایش کژیها و کاستیها هم می شود که جنبی و ناگزیر است.

بعضی پاسخ داده اند که جهان به حکم آنکه آفریده است، متناهی و محدود و ناقص است و لاجرم نقصان و ناملايمات در آن هست. چه اگر قرار بود جهان بی نقص باشد باید نامتناهی باشد و برای آنکه نامتناهی باشد باید مخلوق نباشد، و این ممکن نیست. بعضی نیز گفته اند که قدرت مطلقه خداوند به همه امور از جمله امور محال و متناقض تعلق نمی گیرد. از جمله خداوند «نمی تواند» خدایی نظیر خویش بیافریند، یا مخلوقی بیافریند که در عین حال و آن واحد موجود و معدوم باشد و نظایر این. از طرف دیگر خداوند نیز در عین قدرت قاهره، نوامیس و قوانینی دارد که از آن به مشیت، عنایت، قضا و قدر، سنت الله و کلمه الله تعبیر می شود. پس خداوند در عین آنکه قانونگذار است فوق هر قانونی نیست، و البته این قوانین یا نوامیس را خود مقرر داشته است، شاید مراد از تعین الهی در عرفان هم همین باشد. لذا وقتی جهان مادی را می آفریند، تبعات و لوازم آن را نیز می پذیرد. به عبارت دیگر خداوند شر را مستقیماً نیافریده است ولی به قول ابن سینا «گوئیا رضا بدان حاصل باشد به عرض^۴». یعنی خداوند فقط خیر را بالذات مراد کرده و آفریده است. خیر خالی از شر نیست و شر خالی از خیر، چنانکه شرحش خواهد آمد.

حافظ دو بیت معروف دارد که درباره مسأله شر است. نخست بیتی که طنز و شیطنت و ایهام دلیذیری در آن موج می زند:

پیر ما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

و استاد مطهری به تفصیل در همین کتاب (صص ۷۷ - ۷۹) درباره آن سخن گفته و آن را شرح کرده است. بیت دیگر حافظ این است:

هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست / ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه

نیست

که نظریه مهمی در توجیه شر را در بر دارد و بر آن است که شر یا هر نقص و قصوری از ناحیه قوایل (ماهیات) است. شرح این نکته نیز خواهد آمد.

۴. الاشارات والتنبیها (ترجمه قدیم) به تصحیح سید حسن مشکان طبسی. با مقدمه منوچهر صدوقی سها. چاپ دوم. (تهران، فارابی، ۱۳۶۰) ص ۱۵۵.

پیشینه مبحث عدل الهی و مسأله شر

از دیر باز فلاسفه و متکلمان شرق و غرب در این مسأله بحث کرده اند. در غرب سابقه این بحث به سقراط و افلاطون و ارسطو می رسد ولی بحث جدیتر آن در آثار افلوپین مطرح شده است. پس از افلوپین (۲۰۵ - ۲۷۰ م) سنت اوگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰ م) به این مسأله پرداخته و پس از او قدیس توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۴ - ۱۲۷۴ م) و در عصر جدیدتر اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) و بیش از همه لایب نیتس (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶ م) در این باره بحث و فحص کرده و رساله معروفی به نام تئودیهسه [= عدل الهی] در این باب پرداخته است. نیز پس از او هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م) و ولتر (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸ م) و شوپنهاور (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰ م) از نظرگاه مخالف در این مسأله بحث کرده و آن را برخلاف سایرین توجیه ناپذیر شمرده اند. در دوران معاصر ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰ م) نظریه جدیدی برای توجیه آن پیش نهاده است. ابتدا برای آنکه زمینه نظرگاه حکما و متکلمان اسلامی بهتر روشن شود، سابقه و ریشه این بحث را در قرآن مجید بررسی می کنیم.

بحث قرآنی

در قرآن مجید عدل الهی و تنزیه خداوند از ظلم و مسأله شر به انحاء مختلف مطرح شده است. از همه مهمتر آیه ان الله لیس بظلام للعبید [= خداوند بر بندگان ستمکار نیست] (آل عمران، ۱۸۲؛ انفال، ۵۱؛ حج، ۱۰) که به صورت و ماربك بظلام للعبید (فصلت، ۴۶) و ما انا بظلام للعبید (ق، ۲۹) هم آمده است. و بار دیگر تصریح شده و ما الله یزید ظلماً للعالمین [= خداوند اراده ظلم در حق عالمیان نکرده است] (آل عمران، ۱۰۸). و بارها ظلم از خداوند نفی و به خود بندگان و کردار آنان نسبت داده شده است: و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون [= آنان بر ما ظلم نکردند بلکه خود بر خود ظلم کردند] (بقره، ۵۷) و همین معنی با اندک تغییری در عبارت، در آیات دیگر هم ظاهر شده (آل عمران، ۱۱۷؛ اعراف، ۹، ۱۶۰، ۱۷۷؛ توبه، ۷۰؛ یونس، ۴۴؛ نحل، ۳۳، ۱۱۸؛ عنکبوت، ۴۰؛ روم، ۹).

کلمه شر بارها به همین معنایی که امروز از آن مراد می کنیم و در زبان فارسی هم به کار می رود در قرآن مجید سابقه دارد، از جمله چهار بار در سوره فلق: قل اعوذ برب

الفلق من شر ما خلق و من شر غاسق اذا وَقَب و من شر النفاثات فی الْعُقَد و من شر حاسدٍ اذا حسد [= بگو به پروردگار سپیده دمان پناه می برم. از شر هر آنچه آفریده است. و از شر شبی که از پی آزار در آید. و از شر افسونگرانی که در گره های جادو می دمند. و از شر حسود بد چشم که رشک می ورزد]. در سوره ناس نیز از شر وسواس [= دیو یا خیال وسوسه گر] نام برده شده است. در قرآن مجید، شر اخلاقی یعنی کردار بد هم شر نامیده شده: و من یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ [و آن کس که به اندازه ذره ای بدی کند پادافراه آن را خواهد دید] (زلزال، ۸). نیز در قرآن مجید گفتگو شده است که معلوم نیست هر آنچه در ظاهر شر می نماید در نفس الامر نیز شر و به ضرر انسان باشد، و بالعکس: ... و عسیٰ اَنْ تَکْرَهُوا شَیْئًا وَ هُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ وَ عسیٰ اَنْ تُحِبُّوا شَیْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّکُمْ [= چه بسا امری را ناخوش دارید و در حقیقت به خیر شما باشد، و چه بسا امری را خوش دارید و در حقیقت برای شما شر باشد] (بقره، ۲۱۶). انسان تاب و طاقت شر را ندارد (شرهای عادی زندگی) و به زودی نومید می شود و به زاری در می آید (فصلت ۴۹، ۵۱؛ اسراء، ۸۳، ۱۱). خداوند انسان را به خیر و شر و رنج و راحت می آزماید: ... وَ نَبْلُوکُمْ بِالْشَّرِّ وَ الْخَیْرِ فَتَنَةً وَ الْیَنَابِطِ الْجَعُونَ [= و شما را به شر و خیر مبتلا کرده می آزمایشیم و به سوی ما باز می گردید] (انبیاء، ۳۵) و گاه به جای این گونه خیر و شر اصطلاح سَرَاء و ضَرَاء به کار می رود. هر حسنه و سیئه ای از سوی خداوند است (نساء، ۷۸) و هر مصیبتی به اذن اوست (تغابن، ۱۱) یا به تعبیر دیگر حسنه از سوی خداوند و سیئه از نفس ما و جانب خود ماست (نساء، ۷۹؛ شوری، ۳۰).

آنچه از این آیات، و نیز آیات دیگر که نقل نکردیم، مستفاد می شود این است که شر وجود خارجی و انواع و اقسام دارد. و وجود شر که غالباً نتیجه عمل یا ناشی از نگرش انسان است، خدشهای به عدل الهی نمی زند. و قسم مهمی از شرور که شرور اخلاقی و اجتماعی است در قرآن به «سوء» یا «فساد» تعبیر شده و باز هم صدور آن به خود بشر نسبت داده شده است.

نظر گاه معتزله

معتزله نخستین گروه از متکلمان فلسفی مشرب و برجسته قرون اولیه اسلامی اند. اینان اصحاب اصالت عقل اند ولی نه به آن معنی که عقل را در برابر شرع بنهند، بلکه

عقل و روش عقلی فلسفی را در خدمت دین و دستمایه توجیه و توضیح اصول عقاید خود ساخته‌اند، و پیروان واصل بن عطا (۸۰ - ۱۸۱ ق) شاگرد حسن بصری‌اند. اصل عدل یعنی عادل دانستن خداوند جان کلام معتزله است که طبق نظر قاضی عبدالجبار همدانی (متوفای ۴۱۵)، یکی از برجسته‌ترین سخنگویان معتزله، از این قرار است:

عدل این است که تمامی افعال الهی نیک است و او کار ناشایست نمی‌کند و از آنچه بر او واجب است تن نمی‌زند، و در خبری که می‌دهد دروغ نمی‌گوید و در حکمش بی‌انصافی نمی‌کند، و فرزندان مشرکان را به گناه پدرانشان عذاب نمی‌کند، و معجزه را بر دست دروغ زنان جاری نمی‌گرداند، و بر بندگان تکلیفی که تابش را نداشته باشند یا از آن آگاهی نیابند نمی‌کند، بلکه در مقابل تکلیف به آنها توانایی و دانایی می‌دهد و آنان را راه می‌نماید و چون و چند این مسائل را بر ایشان آشکار می‌گرداند تا هر که به راه آید، یا از راه رود، به اتمام حجت باشد.^۵

از نظام و اسواری و جاحظ (بزرگان صدر اول معتزله) حکایت شده است که می‌گفتند محال است که خداوند بر ظالم و کذب و ترك اصلح قدرت داشته باشد. قاضی عبدالجبار که این قول را نقل می‌کند خود قائل به این است که خداوند قادر است به کاری که اگر انجامش می‌داد همانا ظلم و قبیح بود.^۶ و می‌گوید که خداوند فعل قبیح نمی‌کند و چنین دلیل می‌آورد که مسلم است خداوند به قبح قبیح عالم است و می‌داند که از چنین عملی بی‌نیاز است و در این صورت به هیچ وجه عمل قبیح را اختیار نمی‌کند.^۷

باری اکثریت معتزله در این قول با اشاعره متفقند که خداوند قادر بر قبايح است ولی فرقی با اشاعره این است که می‌گویند خداوند چنین قدرتی را به فعل در نمی‌آورد. بحث مهم دیگر معتزله درباره‌ی آلام (دردها و رنجها) و ایلام (به درد و رنج افکندن) است. در شرح اصول خمسّه آمده است: درد و رنجهایی که از سوی خداوند

۵. شرح الاصول الخمسة، تألیف قاضی عبدالجبار همدانی. تحقیق و تعلیق دکتر عبدالکریم عثمان (قاهره، مکتبه وهبه، ۱۳۸۴ ق) ص ۱۳۳.

۶. المعنی فی العدل والتوحید، ج ۶، یکم، ص ۱۲۷.

۷. پیشین، ص ۱۷۷.

است از دو حال خارج نیست یا به مکلف می‌رسد یا به غیر مکلف. اگر به غیر مکلف برسد ناگزیر باید در مقابلش عوض و جبرانی داشته باشد و مایه عبرت مکلفین باشد. با این حساب با وجود عوض، فعل الهی صورت ظلم به خود نخواهد گرفت و با وجود اعتبار و عبرت دیگران، عبث نخواهد بود. در مورد مکلف هم همینطور آیا پادافراه گناهان یا همراه با عوض و عبرت است.^۸ و درباره خلقت موجودات درنده و موزی چون شیر و گرگ و مار و عقرب می‌گوید که در خلقت آنها حکمت و غرض و فوایدی هست. از جمله فواید دنیوی گزندگان این است که پادزهر را از زهر همین گونه جانوران می‌گیرند. و فایده دینی وجود آنها هم این است که با دیدن این موجودات مضر و موزی و کریه المنظر، انزجاری در دل ما پدید می‌آید و به یاد عذاب الهی می‌افتیم و در صدد پرهیز از آن بر می‌آییم. از آن گذشته ضرر این گونه حیوانات، از ضرر انسانها به یکدیگر بیشتر نیست.^۹

معتزله اگر چه می‌کوشند برای هر شر و رنجی حکمتی و فایده‌ای قائل شوند، ولی چنین بر می‌آید که نظریه فراگیر و منسجمی برای توجیه شر ندارند.

نظر گاه اشاعره

اشاعره پیروان ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ ق) و قائل به اصالت وحی یا شرع (در برابر اصالت عقل معتزله) اند. خداوند را فعال مایشاء و ما یرید می‌دانند که چون همه ماسوا ملک اوست تصرف او به هر نحو که باشد شایسته و عادلانه است. فعل خداوند ملاک و معیار عدل است، نه عدل بشری معیار و ملاک عمل او. لذا برخلاف معتزله برای صفت عدل الهی اهمیت خاص قائل نیستند. افعال او را معلل به غرض و غایت نمی‌شمارند.^{۱۰} لطف و صلاح و اصلح و اصولاً هیچ چیزی را بر خداوند واجب

۸. شرح اصول خمسہ. ص ۴۸۵ و به بعد.

۹. پیشین، صص ۵۰۶ - ۵۰۷.

۱۰. از جمله نگاه کنید به آراء امام فخر رازی متکلم بزرگ اشعری، در این باب: تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، به انضمام رسائل و قواعد کلامی از خواجه نصیرالدین طوسی. به اهتمام عبد الله نورانی (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۹ ص ۳۴۳) نیز ← غایة المرام فی علم الکلام. تألیف سیف الدین آمدی. تحقیق حسن محمود عبداللطیف (قاهره، المجلس الاعلى للشئون الاسلامیة، ۱۳۹۱ ق) ص ۲۲۴.

اشاعره در توحید افعالی تا آنجا پیش رفته‌اند که اولاً رابطه علیت و اسباب و مسببات را به صورتی که نزد معتزله و اصولاً سایر فلاسفه و متکلمان و عرف عادی معروف است منکرند و همزمانی و توالی «ظاهری» رویدادها را منتسب به اراده‌های جداگانه ولی مداوم الهی می‌دانند و از آن به جریان عادة الله تعبیر می‌کنند و بر آنند که خداوند می‌تواند بدون مواد سوزاننده هم بسوزاند یا با وجود مواد سوزاننده و عملکرد آنها مانع از سوزاندن و سوختن شود.^{۱۲}

ثانیاً اختیار انسان را منکرند چه معتقدند فقط يك خالق و مؤثر واقعی وجود دارد و بنده نمی‌تواند چنین خلقی را صورت دهد و لذا فقط کاسب یا فراگیرنده فعل از فاعل حقیقی (خداوند) است. این همان نظریه معروف کسب است که مخالفان اشاعره آن را فقط روایت دیگری از قول به جبر می‌شمارند.

غزالی متکلم بزرگ اشعری (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) جان کلام مکتب اشعری را در فصل یا قطب سوم کتابش الاقتصاد فی الاعتقاد چنین بیان می‌کند:

در باره افعال الهی و اینکه هر فعلی بر او جایز است و هیچ فعلی واجب نیست. در این قطب هفت اصل را پیش می‌نهیم: (۱) بر خداوند جایز است که تکلیفی برای بند گانش تعیین نکند؛ (۲) بر او جایز است که بر بند گانش تکلیف مالا یطاق [= خارج از طاقت] کند؛ (۳) بر او جایز است ایلام [= آزار] بند گانش بدون عوض دادن به آنها یا جنایتی که از آنها سر زده باشد؛ (۴) بر او واجب نیست که آنچه را از نظر بند گان اصلح است انجام دهد؛ (۵) بر خداوند واجب نیست که لزوماً در برابر طاعت، پاداش و در برابر معصیت پادافراه دهد؛ (۶) بر بند گان چیزی به الزام عقل واجب نیست، بلکه به الزام شرع واجب است؛ (۷) بر خداوند واجب نیست که

۱۱. تلخیص المحصل، ص ۳۴۲.

۱۲. غزالی این نظریه نفی علیت را بهتر از همه اشاعره پرورده است و از طریق ترجمه آثار اوست که به فلاسفه اروپا از جمله مالبرانش و بار کلی و هیوم رسیده است. برای تفصیل درباره این نظر غزالی: «تهافت الفلاسفه» نوشته ابو حامد محمد غزالی. ترجمه علی اصغر حلبی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱، مسأله هفدهم، صص ۱۱۴ - ۱۲۱).

پیامبران را برانگیزد. اگر هم برانگیزد قبیح یا محال نیست. بلکه ممکن است که صدق آنان را با آشکار ساختن معجزات ثابت کند.^{۱۳}

سپس هر يك از این گزاره‌های هفتگانه را به تفصیل شرح می‌دهد و از نظر گاه خود اثبات می‌کند. و در مورد تنزیه خداوند از ظلم و معنای آیه و ماریک بظلام للعبید (فصلت، ۴۶) می‌گوید:

ظلم به طریق سلب محض از خداوند نفی می‌شود، چنانکه فی‌المثل غفلت از دیوار یا عمل عبث از باد بر نمی‌آید، ظلم هم از کسی بر می‌آید که تصور مداخله‌اش در ملک غیر برود، و در حق خداوند تعالی چنین تصویری نمی‌توان کرد؛ و یا در مورد کسی پیش می‌آید که کارش با کار دیگری [یا فرمان او] مخالف در آید. در مورد انسان هم می‌توان گفت که در محدوده ملک خویش در هر کاری آزاد است، مادام که مخالف شرع نباشد، که به این معنی ظلم خواهد بود.^{۱۴}

طبیعی است که اشاعره نظریه‌ای برای توجیه شر نداشته باشند و آن را معارض با عدل الهی نیابند. ابوالحسن اشعری، معتزله را از آن روی هم‌عقیده با زردشتیان، و مصداق حدیث نبوی [ان] القدرية مجوس هذه الامة می‌داند که می‌گویند خداوند - برخلاف شیطان که قادر بر شر است - قادر بر شر نیست. و به عبارت دیگر قائل به منشأ واحدی برای خیر و شر نیستند.^{۱۵} در جای دیگر هم که «آراء فاسده» معتزله را بر می‌شمارد می‌گوید همچنین بر آنند که شروری هست که خداوند آنها را نخواسته است.^{۱۶}

نظر گاه شیعه

کلام شیعه در نظر گاه کلی و روش عقلی و امهات مسائل همانند کلام معتزله است و شاید جز مسأله عصمت و امامت اغلب مسائل کلامی، در توحید و افعال الهی و افعال

۱۳. الاقتصاد فی الاعتقاد، تألیف ابو حامد محمد غزالی. تقدیم عادل العوا (بیروت، دارالامانة، ۱۳۸۸ ق) ص ۱۶۸.

۱۴. پیشین ص ۱۶.

۱۵. الابانة عن اصول الديانة، تألیف ابوالحسن اشعری. تقدیم و تحقیق و تعلیق دکتوره فوقیه حسین محمود (قاہرہ، دارالانصار، ۱۳۹۷ هـ) ج ۲، ص ۱۹۶.

۱۶. پیشین ص ۱۶.

بند گان و نبوت و معاد بین این دو مکتب مشترك است^{۱۷} باری آراء متکلمان بزرگ شیعه از جمله شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیر طوسی و علامه حلی در باب عدل الهی و نفی ظلم و قبیح از او - با آنکه قادر بر آنهاست - و واجب شمردن لطف و اصلح بر او و غرض داشتن افعال الهی و عوض دادن خداوند به رنجهایی که به غیر ممکن مستحق می رسد همانند نظر گاه معتزله است.^{۱۸} آنچه مایه شگفتی است این است که متکلمان شیعه و معتزله با آنکه مکتب کلامی پیشرفته ای دارند و خداوند را از قبايع و ظلم و عبث منزّه می شمردند و غرض و عوض و لطف و اصلح را بر او واجب می شمارند، نظریه سنجیده ای برای شرور ندارند. اما حکمای شیعه علی الخصوص ملاصدرا با دنباله روی از ابن سینا که خود فاقد گرایش شیعی نیست، آراء سنجیده ای در توجیه شر ابراز داشته اند که شمه ای از آن را خواهیم دید.

نظر گاه حکمای الهی

در میان حکمای اسلام، آراء ابن سینا در این زمینه ابتکاری و تأسیسی است و پس

۱۷. سید مرتضی علم الهدی که از برجسته ترین متکلمان شیعه است تصریح می کند که «اصل توحید و عدل معتزله متخذ از کلام امیر المؤمنین علی، صلوات الله علیه است» - امالی المرتضی [= غرر الفوائد و درر القلائد]. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم (قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۳ ق) ج ۱، ص ۱۴۸. درباره رابطه و همانندیهای کلام شیعه و معتزله نگاه کنید به:

Martin J. Mc Dermott, *The Theology Of Al - Shaikh Al - Mufid* (Beyrout, Darel - Machreq, 1980)

بویژه صص ۳۹۵ - ۳۹۷. این کتاب توسط استاد احمد آرام به فارسی ترجمه شده است. همچنین: الشیعة بین الاشاعة والمعتزلة، تألیف هاشم معروف الحسینی (بیروت، دار القلم ۱۹۷۸)؛ همچنین: نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، تألیف علی سامی النشار. ط ۴. (قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۹). الجزء الثاني: نشأة التشيع وتطوره، به ویژه صفحات ۲۹۰ - ۳۰۶. نیز: «تشیع امامیه و علم کلام معتزلی» نوشته ویلفرد مادلونگ، در شیعه در حدیث دیگران. زیر نظر دکتر مهدی محقق (تهران، بنیاد اسلامی طاهر، ۱۳۶۲) صص ۹ - ۲۳.

۱۸. نگاه کنید به: تمهید الاصول، تألیف شیخ طوسی، به تصحیح و مقدمه دکتر عبدالحسین مشکوة الدینی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲) صص ۹۷ - ۱۱۶؛ ۲۰۸ - ۲۴۸؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد [متن از خواجه نصیر و شرح از علامه حلی] با حواشی و تعلیقات آیه الله سید ابراهیم موسوی (بیروت، اعلمی، ۱۳۹۹ ق) صص ۳۲۷ - ۳۳۱؛ ۳۵۱ - ۳۶۸. همین کتاب با ترجمه و شرح فارسی شادروان ابوالحسن شعرانی، صص ۴۲۵ - ۴۲۷، ۴۶۰ - ۴۷۶؛ شرح باب الحادی عشر [متن از علامه حلی، شرح از فاضل مقداد] به کوشش محسن صدر رضوانی (قم، بی نا، ۱۳۹۵ ق) صص ۴۵ - ۵۹.

از او حکما و متکلمان به بسط افکار و مفاهیم کلیدی او کوشیده‌اند.

ابن سینا (۳۸۰ - ۴۲۸ ق) در اغلب آثار خود از جمله شفا، اشارات و نجات توجیه مقبول و مفصلی از مسأله شر در آفرینش به عمل آورده است. و بر آن است که خداوند وجود اشیاء را بالذات اراده کرده است، ولی شر بالعرض اراده شده، یعنی شر ناگزیر و به تبع پدید آمده است لذا خیر مقتضی [= مقتضی] بالذات و شر مقتضی بالعرض است. شروری که در عالم پدید می‌آید نسبی است و در مقایسه با خیر در اقلیت است. مانند آتش که وجودش خیر است ولی چون گاه آسیبهای نابجا می‌زند، نسبت به مورد خاص شر شمرده می‌شود. جمیع اسباب شر در فلك تحت قمر پیدا می‌شود و سراپای آنچه در مادون قمر یافت می‌شود در جنب کل آفرینش ناچیز است. شر ملحق به ماده است و ماده همه کمالات را نمی‌تواند بپذیرد، و اگر گفته شود که چرا خداوند خیر محض که مبرا از شر باشد پدید نیاورد، در پاسخ باید گفت که در این نمط از وجود (مادیات) امکان نداشته است، ولی در امور عقلی و نفسی و سماوی امکان داشته و آفریده شده است. انواع شرور در جنب خیرهایی که در جهان هست ناچیز است و باری تعالی اگر خیر کثیر را به خاطر پرهیز از شر قلیل نمی‌آفرید، این خود شر بزرگتری بود.^{۱۹}

شیخ اشراق (۵۴۹ - ۵۸۷ ق) می‌گوید:

بدی و شقاوت در جهان ظلمات از لوازم حرکات بود، و حرکت و ظلمت از لوازم جهت فقر انوار قاهره و مدبره بود و بنابراین شرور در این عالم مستند و ناشی از وسائط بود. و در نور الانوار هیأت و جهات ظلمانیه محال بود و بنابراین از ناحیه نور الانوار شری صادر نمی‌شود و فقر و ظلمات از لوازم ضروریة معلولات بود و بمانند سایر لوازم ماهیت بود که ممتنع السلب از ماهیت‌اند و عالم وجود جز بدان سان که هست با تمام

۱۹. نگاه کنید به النجاة. ط ۲. (قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ ق) ج ۳، صص ۲۸۴-۲۹۱. نیز
 ← : الاشارات والتنبیها (ترجمه فارسی قدیم) به تصحیح سید حسن مشکان طبسی، چاپ سوم (تهران، فارابی، ۱۳۶۰) صص ۱۵۴-۱۵۸، نیز ← : الشفاء [الهیات] با تعلیقات صدرالمتألهین و دیگران (تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ ق) صص ۵۳۸-۵۴۴. نیز ← دانشنامه علانی (بخش الهیات) با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، چاپ دوم (تهران، دهخدا، ۱۳۵۳) صص ۱۶۰-۱۶۵.

عدل الهی و مسأله شر —————
توابع و لواحق و لوازش متصور نبود و شرور در این عالم بسی کمتر
از خیرات بود.^{۲۰}

در میان حکمای الهی اروپا ویلهلم گوتفرید لایب نیتس، فیلسوف و ریاضیدان
آلمانی (۱۶۴۷ - ۱۷۱۶ م) بیشتر و بهتر از دیگران به این مسأله پرداخته و چنانکه پیشتر
گفته شده رساله مفرد مفصلی به نام تئود یسه [= عدل الهی] درباره رابطه عدل الهی با
مسأله شر و اختیار آدمی پرداخته است. مشرب و نگرش کلی او در این زمینه خیلی شبیه
به نظرگاه حکمای الهی اسلام و متکلمان معتزله است. لایب نیتس در سراسر کتاب
تئود یسه خداوند را حکیم و مهربان و افعال او را از روی کمال حکمت و مصلحت و
انتخاب اصلح و معلل به اغراض می داند. و چنانکه به نام او مشهور شده - و احتمالاً متأثر
از نظر غزالی است - جهان موجود را بهترین جهان ممکن می شمارد. باری شباهت آراء
لایب نیتس در مسأله عدل الهی و شر، با آراء حکما و متکلمان مسلمان، اعم از اینکه
ناشی از توارد یا اقتباس باشد قابل توجه و حائز اهمیت است. اینک خلاصه ای از
اندیشه های او را به صورت گزاره یا گزارش از کتاب تئود یسه نقل می کنیم:^{۲۱}

۱. هیچ شری شر مطلق نیست؛ بسیاری از شرها منشأ خیرات واقع می شوند
(صص ۳۶ - ۳۷، ۱۱۹).

۲. خیرات از شرور بس بیشترند (صص ۳۷، ۱۱۹).

۳. مبداء شر، چنانکه قدما می انگاشتند در ماده نیست، در ماهیات ازلی اشیاء و
وجود علمی آنهاست (صص ۴۰، ۱۶۱).

۴. شر نیاز به علت فاعلی ندارد، چه عدمی است، همین است که حکمای مدرسی
نیز آن را دارای علت ناقصه می شمردند. همچنین شر مبداء ندارد (صص ۴۰، ۹۵).

۵. شر سه گونه است: ۱) متافیزیکی که عبارت است از نقص، ۲) طبیعی که

۲۰. حکمت الاشراق، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵)
ص، ۳۷۷.

۲۱. آنچه از آراء لایب نیتس نقل شده ترجمه و تلخیص از ترجمه ملخص انگلیسی تئود یسه است با
مشخصات زیر:

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy*. Edited, abridged and with an introduction by Diogenes Allen. Translated by E. M. Huggard (Indianapolis; New York, The Library of Liberal Arts, 1966) 176 P.

عبارت است از درد و رنج، ۳) اخلاقی که عبارت است از گناه.

۶. خداوند به اراده سابق خود خیر را اراده می کند و در اراده لاحقش بهترین را آماج می گیرد (ص ۴۱) [به عبارت ساده تر: خوب مطلق را اراده می کند ولی خوب نسبی پدید می آید که بر آیند اراده های چند گانه او و قابلیت ماهیات است].

۷. شر اخلاقی (گناه) هم گاه وسیله کسب خیر یا مانع از تکرار شر می گردد (ص ۴۱).

۸. خداوند به وجود شر رضا داده است (ص ۴۰)، شر اخلاقی را هرگز اراده نکرده است و شر طبیعی را به طور مطلق [به اصطلاح حکمای اسلام باذات] اراده نکرده، ولی گاه آن را پادافراه گناهان قرار داده است (ص ۴۱).

۹. خداوند بخشنده کمال در طبیعت است، ولی هر قصوری که هست از ناحیه پذیرندگی و نقصان قابلیت ماهیات ممکنه است (ص ۴۴).

۱۰. خداوند نظام و روابط هستی را در این مرحله تغییر نمی دهد. چه همین نظم و نظام در علم او و قضای او گذشته است و او نه اشتباه کرده است، نه پشیمان است (ص ۵۲).

۱۱. اما همچنان در همین جهان هم معجزه می کند. در اینجا ممکن است شبهه کنند که اگر خداوند نظم فعلی امور را تغییر نمی دهد، جایی برای دعا و درخواست از او باقی نمی ماند. جوابش این است که این دعاها و نیازها و اثرات مترتب بر آنها در علم خداوند گذشته است. به تعبیری خاص می توان گفت خداوند آنها را هم به حساب آورده است (ص ۵۲).

۱۲. زنده بودن یعنی داشتن اختیار، و خداوند اگر برای آنکه انسانها از اختیار خود سوءاستفاده نکنند، اختیار را از آنان سلب کرده بود، همانا بایست آنها را نمی آفرید (صص ۷۸ - ۷۹) همین است که خداوند با رضا دادن به وجود شر باعث خیر شده است (صص ۷۹ - ۸۰).

۱۳. گاه آنچه در موارد جزئی، نابسامان می نماید، نظر به کل نظام همانا سامان است (ص ۸۵)، يك چیز زیبا کلش زیباست، و يك جزء از آن لزوماً زیبا نیست (ص ۱۱۷).

۱۴. اگر خداوند جانب خیر مطلق و حتی خیر نسبی را نمی گرفت [یعنی برای شر

قلیلی که آمیخته با خیر کثیر است، آفرینش را تعطیل می کرد [این خود شر بزرگتری بود].
۱۵. منشأ شر [شر اخلاقی] در آزادی [= اختیار] مخلوقات است (ص ۱۳۳).

از میان حکمای طراز اول عالم اسلام و تشیع هیچکس به اندازه ملاصدرا و به عمق او به مسأله شر و رابطه اش با عدل الهی نپرداخته است. در اینجا خلاصه اهم آراء او را، به نقل از کتاب اسفار، به صورت گزاره یا گاهی گزارشهای جدا جدا می آوریم:^{۲۲}
۱. خیر مطلق همانا ذات واجب الوجود است (ص ۵۸).

۲. همه ماسوا (آفریدگان) طبق درجه دوری یا نزدیکی شان به درجه خیر مطلق، آرایش نقص و فقر دارند (ص ۵۸).

۳. یکی از معانی فقر، فقد ذات شیء یا فقد کمالی از کمالات اختصاصی اوست (ص ۵۸).

۴. شر به دو معنی امر عدمی است یعنی ذات ندارد، یا عدم کمال ذات دارد (ص ۵۸).

۵. عنایت الهی [= مشیت ازلی یعنی مجموعه علم و علیت و رضای الهی که عین ذات اوست] اقتضا نمی کند که چیزی را مهمل گذارد، بلکه ایجاب می کند که هر چیزی را به کمالش برساند (ص ۵۹).

۶. بعضی از شرور، اعم از اینکه عدم محض یا رساننده به عدم باشند، عبارت اند از: مرگ، جهل بسیط و مرکب، فقر، ناتوانی، زشتی، ناسازی و بی اندامی، قحط، اندوه، درد (ص ۵۹) و خویهای ناشایست نظیر بخل، جبن، اسراف، کبر، و عجب، و کردارهای ناشایست نظیر ظلم، قتل، زورگویی، زنا، سرقت، غیبت، سخن چینی، دشنام و نظایر آنها و اینها هیچکدام فی ذاته شر نیستند، و خیرات وجودی اند و شریّت آنها در مقایسه با قوای شریفه ای است که شأن کمال دارد (ص ۶۱) و در مقایسه با ناتوانی دارنده آنها است در اینکه نمی تواند قوای خود را از افراط و تفریط نگه دارد. دردها و رنجها هم از آن حیث که قرین با دراکه یا ادراکات ما هستند خیرند (ص ۶۲).

۷. تمامی آنچه مردم شر می نامند، فی نفسه شر نیستند. بلکه خیرات بالذات اند، و شرور بالعرض (ص ۶۲).

۲۲. اسفار [= الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه] ط ۳. (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱) جزء دوم از سفر سوم، موقف هشتم، صص ۵۵-۱۰۶.

۸. عدمی که به آن شر گفته می شود عدمی است که برای شیئی حاصل است [عدم مضاف]، نه عدم مطلق (ص ۶۶).

۹. شر به چیزهایی می رسد و در آنهایی به هم می رسد که ماده جسمانی داشته باشند، چه ماده وجودش ناقص است و فساد و انقسام و تکثر و اضداد و استحاله و تجدد احوال و انقلاب صور می پذیرد. لذا هر چه بالطبع از ماده پیراسته تر باشد، از شر و وبال شر پیراسته تر است (ص ۶۷).

۱۰. حکما [مقصود ارسطو است] موجودات را به پنج رده تقسیم کرده اند: الف) خیر محض بدون هیچ شری؛ ب) آنچه یا آنکه خیرش کثیر و شرش قليل باشد؛ پ) آنچه شرش کثیر و خیرش قليل باشد؛ ت) آنچه خیر و شرش مساوی باشد؛ ث) آنچه / آنکه شر مطلق باشد. و سه قسم اخیر در عالم وجود ندارد (ص ۶۸). نمونه قسم اول عقول مقدسه و «کلمات الله التامات» و بعضی نفوس کامل انسانی است. نمونه قسم دوم آب و آتش و باد و خاک و ابر و باران است (ص ۶۹) که البته جنبه آزارنده هم دارند، ولی در جنب فوایدی که دارند ناچیز است. حیواناتی که بر اثر برخورد های اتفاقی ضرر می رسانند نظیر درندگان و گزندگان هم از این رده اند. انسانهای عادی هم که مستعد فضایل هستند ولی گرفتار رذایل شده اند همینطور (ص ۶۹). این گونه شرور همواره با آنها نیست و در همه افراد آنها هم نیست (ص ۷۰).

۱۱. همه این شرور فقط در عالم کون و فساد، یعنی کائنات عنصری، که دارای تضاد است پدید می آید (صص ۷۰، ۷۱).

۱۲. اگر تضاد نبود، حدوث حادثات و کون و فساد رخ نمی داد^{۲۳} (صص ۷۱، ۷۷). تضاد حاصل در این عالم، سبب دوام فیض است و در نسبت با نظام کلی خیر است و در نسبت با اشخاص جزیی شر است. تضادی که سبب کون و فساد است، به جعل جاعل نیست، چه کیفیات متضاده نظیر حرارت و رطوبت و غیره، از لوازم ماهیت آنها و به حسب وجود خارجی مادی است، اگر چه از لوازم وجود عقلی آنها نیست. و لوازم وجودات مانند لوازم ماهیات، مجعول بالذات نیست. مجعول بالذات همانا نفس وجود

۲۳. ملاصدرا در این مورد، یعنی در مورد نقش و اهمیت تضاد سه تعبیر دارد: ۱) لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات؛ ۲) لولا التضاد لما صح الكون والفساد؛ ۳) لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدء الجواد.

آنهاست، نه نقایص و نقصانهای آنها، و تضاد پذیری آنها هم از نقایص لازمه آنها است، نه به جعل جاعل. و برای فاعل (خداوند) هم امکان نداشته است که اصول کائنات را غیر متضاده قرار دهد (صص ۷۱ - ۷۲).

۱۳. شروری که در همین عالم (عالم مادی) هم هست در قیاس با خیراتی که در آن هست ناچیز است (ص ۷۱).

۱۴. لوازم ماهیات ممکنه (که ناقص و فقیر و شر آمیزند) سبب و علتی ندارند، بلکه ملزومات آنها [که از خیرات است] سبب و علت و آفریننده دارد (ص ۷۲).

۱۵. خیر مقضی بالذات است، و شر مقضی بالعرض (ص ۷۴).

۱۶. شر در عالم قضاء الهی - که عبارت از صورت عقلی وجود همه اشیاء است - وجود ندارد. بلکه شر در عالم قدر - که تفصیل و تجسیم و تقدیر همان صور عالم قضاء است - وجود می یابد. هیولی منبع شرور و نقص است، و از وجود آن گزیری نیست (ص ۷۴).

۱۷. اگر تضاد نبود، دوام فیض از مبداء جواد تحقق نمی یافت و وجود الهی را کد می ماند و عالم عنصری از پذیرش حیات باز می ایستاد؛ و اکثر آنچه در نهانگاه امکان و کتم عدم است همچنان در آنجا باقی می ماند و برای پویندگان طریقت، سفر به سوی خدا و بازگشت به او امکان نمی یافت، حال آنکه خداوند فرموده است: کما بدأنا اول خلق نعیده (انبیاء، ۱۰۴).

۱۸. اگر بگویند چرا خداوند موجوداتی نیافرید که جنبه شر آمیز نداشته و خیر محض باشند، باید گفت چنین موجوداتی در نمط اول وجود (صور عقلیه و صور نفسیه و طبایع سماویه) آفریده است، و آنچه باقی بود همین نمط دوم است که جز با آمیزش انواع قوا و عدمها و اضداد امکان نداشته (ص ۷۸).

۱۹. مؤلف به ایراد کسانی که می گویند شر غلبه دارد، یعنی اشرف موجودات که انسان است، گرفتار انواع شرور چه در صفات، چه در افعال و چه در معتقدات است و اکثریت در دنیا و آخرت از سعادت به دورند، به تفصیل پاسخ می دهد و نتیجه می گیرد که در هر دو نشأه اهل رحمت و سلامت بیشترند (صص ۷۹ - ۸۰).

۲۰. و به این اشکال که خداوند جواد کریم از طاعت مطیعان و معصیت مجرمان، غنی است سبب عذاب جاودانه کفار در قیامت چیست، دو پاسخ می دهد و در پاسخ دوم

می گوید که طبق شرایطی چنین عذابی جاویدان نخواهد بود (صص ۸۸ - ۸۹).

۲۱. آنچه مردمان در این جهان شر می شمارند، اراده ازلی به آن تعلق گرفته و مفید به حال کائنات دانسته شده است (ص ۹۱).

۲۲. نظام عالم بر همین شکل که هست، برترین نظامهای ممکنه و کاملترین آنهاست. چه اگر آفریدن جهانی بهتر از این ممکن می بود و صانع مختار نمی دانست، عملش محدود می بود، و اگر می دانست و می توانست ولی به عمل نمی آورد، پس وجودش محدود می بود؛ و این کلامی است که غزالی در آثارش آورده و محیی الدین ابن عربی آن را پسندیده و در فتوحات نقل کرده و انصافاً برهانی است (ص ۹۱).

پس از ملا صدرا نیز حکما و متکلمان به بحث درباره مسأله شر و عدل الهی پرداخته اند ولی کمتر نکته تازه ای را مطرح کرده اند. در این میان بحث و بررسیهای ملا حسن فیض (۱۰۰۶ - ۱۰۹۱ ق)^{۲۴} و ملا عبدالرزاق لاهیجی (قرن ۱۱)^{۲۵} و حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق)^{۲۶} و ملا عبدالله زنوزی (متوفای ۱۲۵۷ ق)^{۲۷} و آقا علی مدرس^{۲۸} برجسته تر از دیگران است.

استاد مطهری به این مسأله کلامی - فلسفی مهم پرداخت تازه ای داده است که از

۲۴. نگاه کنید به: کلمات مکنونه، تصنیف محمد محسن فیض کاشانی. تصحیح و تعلیق عزیرالله عطاردی قوچانی، چاپ دوم (تهران، فراهانی، ۱۳۶۰) صص ۸۱-۸۳. مرحوم فیض در پایان بحث شر، این رباعی را نقل کرده است:

هر نعت که از قبیل خیرست و کمال
باشد ز نعوت ذات پاک متعال
هر وصف که در حساب شرست و وبال
دارد به قصور قابلیات مآل

۲۵. نگاه کنید به: گوهر مراد، تألیف عبدالرزاق لاهیجی (تهران، اسلامی، ۱۳۷۷ ق) صص ۲۳۲-۲۴۴؛ همچنین ← : سه‌بایه ایمان، از همو. به تصحیح صادق لاریجانی (تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲) صص ۵۷-۷۵. که خصیصه قابل توجهی دارد و آن این است که کلیه مباحث را یکبار هم به صورت قضایا و قیاسهای منطقی بیان کرده است.

۲۶. نگاه کنید به: اسرار الحکم، تصنیف حاج ملاهادی سبزواری. با مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی. چاپ دوم (تهران، اسلامی، ۱۳۵۱) صص ۹۹-۱۱۰.

۲۷. نگاه کنید به: لمعات الهیه، تألیف ملا عبدالله زنوزی با مقدمه و تصحیح سید جلال آشتیانی. (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۵) صص ۴۰۴-۴۲۳.

۲۸. نگاه کنید به: بدایع الحکم، تألیف آقا علی مدرس (تهران، سنگی، ۱۳۱۴ ق) صص ۲۵۰-۲۶۲.

عدل الهی و مسأله شر - نظر تفصیل و عمق یاد آور بحث مستوفای صدرالمتألهین است که به تصریح خویش، در این رساله به آراء او نظر داشته است:

ما با استفاده از همان مطالبی که حکمای اسلام در این بحث آورده‌اند - با سبك و طرحی نو - به پاسخگویی شبهه شرور پرداخته‌ایم. جوابی که در این کتاب عرضه می‌کنیم شامل همان عناصری است که در کتب فلسفه اسلامی، مخصوصاً کتابهای صدرالمتألهین در پاسخ اشکال شرور ذکر گردیده است، و هر دو پاسخ از لحاظ ماهیت یکی است. تفاوت پاسخ ما و پاسخ آنها در شیوه خاصی است که ما اتخاذ کرده‌ایم. و این از آن جهت است که ما مسئله شرور را از نظر «عدل الهی» مورد مطالعه قرار داده‌ایم، در حالیکه معمول حکماء اسلام این بوده که این مسئله را در بحث توحید و رد شبهه ثنویه و یا در مورد مسئله «عنایت و علم الهی» و اینکه نحوه تعلق قضاء الهی به شرور چگونه بوده است مطرح کنند.^{۲۹}

استاد مطهری با شیوه شیوا و سهل و ممتنع همیشگی خویش در این مسأله ژرف کاوی کرده و از مثالهای زنده‌ای برای تفهیم این بحث باریک و بغرنج استفاده می‌کند. اگر امهات مسائل را از دیگران و بویژه ملاصدرا می‌گیرد، شرح و بسطی که به آن می‌دهد هوشمندانه و ابتکاری است فی‌المقل مسأله عدمی بودن شر را که حکما و متکلمان از عهد ابن سینا به بعد بیان کرده‌اند (و اصلش به افلوطین می‌رسد) با صراحت کم سابقه‌ای بیان می‌کند (صص ۱۴۲ - ۱۴۷) نیز مسأله مهم تضاد را و فرقهایی را که با تضاد دیالکتیک دارد (ص ۱۹۰). بحث مفصل او درباره فواید شرور و مصائب (صص ۱۵۹ - ۱۹۰) نیز کم نظیر است.

مؤلف حاق مطالب کتاب خود را در چند صفحه (صص ۱۹۸ - ۲۰۲) به دست داده که لازم است خلاصه آن را نقل کنیم:

۱. حکیم بودن خداوند به این معنی است که موجودات را به کمالات لایقشان تا هر حدی که برای آنها ممکن باشد می‌رساند. حکیم بودن خدا به معنی این است که فعلش غایت دارد نه ذاتش.

۲. فیض الهی، یعنی فیض هستی که سراسر جهان را در بر گرفته نظام خاصی دارد، یعنی تقدم و تأخر و سببیت و مسببیت و علیت و معلولیت میان آنها حکمفرماست و این نظام غیر قابل تخلف است.

۳. صنع خدا کلی است نه جزئی، ضروری است نه اتفاقی.

۴. برای وجود یافتن يك چیز، تام الفاعلیه بودن خداوند کافی نیست، قابلیت قابل هم شرط است، عدم قابلیت قابلها منشأ بی نصیب ماندن برخی موجودات از برخی مواهب است.

۵. محال است که موجودی امکان وجود یا امکان کمال وجود پیدا کند و از، طرف خداوند افاضه فیض و اعطاء وجود نشود.

۶. شرور یا اعدامند و یا وجوداتی که منشأ عدم در اشیاء دیگرند و از آن جهت شرند که منشأ عدمند.

۷. شریّت شرور نوع دوم در وجود اضافی و نسبی آنها است نه در وجود فی نفسه شان.

۸. آنچه واقعاً وجود دارد و جعل و خلق و علیت به آن تعلق می گیرد، وجود حقیقی است نه وجود اضافی.

۹. شرور مطلقاً، مجعول و مخلوق بالتبع و بالعرضند نه مجعول بالذات.

۱۰. جهان يك واحد تجزیه ناپذیر است، حذف بعضی اجزاء جهان و ابقاء بعضی توهم محض و بازیگری خیال است.

۱۱. شرور و خیرات دو صف و دو رده جدا نیستند، به هم آمیخته اند، عدمها از وجودها، و وجودهای اضافی از وجودهای حقیقی تفکیک ناپذیرند.

۱۲. نه تنها عدمها از وجودها، و وجودهای اضافی از وجودهای حقیقی تفکیک ناپذیرند، وجودهای حقیقی نیز به حکم اصل تجزیه ناپذیری جهان، پیوسته و جدا ناشدنی هستند.

۱۳. موجودات به اعتبار افراد و استقلال حکمی دارند و به اعتبار جزء بودن و عضویت در يك اندام حکمی دیگر.

۱۴. آنجا که اصل پیوستگی و انداموارگی حکمفرماست، وجود انفرادی و مستقل، اعتباری و انتزاعی است.

۱۵. اگر شر و زشتی نبود، خیر و زیبایی معنی نداشت.

۱۶. شرور و زشتیها نمایانگر خیرات و زیباییها است.

۱۷. شرور، منبع خیرات و مصائب، مادر خوشبختیها است.

یکی دیگر از آراء ابتکاری استاد شهید درباره نقش و مسؤولیت انسان در جهت

کاستن کثریها و پیراستن کثریها و از بدیها است:

آنچه از این امور [امور شر آمیز] به عدم قابلیت ظرفیها و نقصان امکانات مربوط نیست، همانها است که در حوزه اختیار و مسؤولیت و اراده بشر است. و بشر به حکم اینکه موجودی مختار و آزاد و مسؤول ساختن خویش و جامعه خویش است، باید آنها را بسازد و خلأها [یعنی شرور عدمی از قبیل جهل، عجز، فقر] را پر کند و این است یکی از جهات خلیفه اللهی انسان. اینکه انسان این چنین آفریده شده و چنین مسؤولیتی دارد جزیی از نظام احسن است.^{۳۰}

تکاملی بودن جهان و بالخصوص انسان و رسالت انسان در سامان دادن به آنچه بر عهده اش گذاشته شده است جزیی از نظام زیبای جهان است... نقش انسان در نظام تکاملی ضروری جهان، جبران کمبودها و پر کردن خلأها و ریشه کن کردن ریشه های این خلأها و کمبودها است.^{۳۱}

این نکته مهمی است و سایر حکما و متکلمان از این نکته غافل بوده اند و آن را مطرح نکرده اند. نظیر این قول، که می توان برای تسهیل بحث از آن به همکاری انسان با خداوند تعبیر کرد، در آثار یکی از حکما و دانشمندان الهی معاصر انگلیس، آلفرد نورث - وایتهد (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷) دیده می شود. نگارنده این سطور این رأی استاد مطهری را با اعتقاد کهن زرتشتیان که می گویند در عرصه مبارزه خیر و شری که در جهان هستی جریان دارد، انسان باید جانب اهورا را بگیرد، و با اهریمن و سپاه او در بیفتد، مشابه می یافت ولی همچنین به یاد آورد که عین این تعبیر یعنی «یاری دادن به خداوند» - با وجود کمال استغناى الهی - در آیات عدیده ای از قرآن مجید تصریح شده که نظر به اهمیت موضوع، نصوص بعضی از این آیات را ذکر می کنیم:

۱. یا ایها الذین آمنوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ (سوره محمد، آیه

۳۰. پیشین، ص ۱۶۱.

۳۱. پیشین، ص ۱۴۳.

(۷) [= ای اهل ایمان اگر خدا را یاری کنید، خدا هم شما را (همه جا) یاری کند - ترجمه شادروان الهی قمشه‌ای]

۲. و لَيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ (سوره حدید، آیه ۲۵) [= تا معلوم شود که خدا و رسلش را با ایمان قلبی که یاری خواهد کرد - همان ترجمه].

۳. و يَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (سوره حشر، آیه ۸) [= و (فقراي مهاجرين) خدا و رسول را یاری می‌کنند، اینان به حقیقت راستگویان عالمند - همان ترجمه].

۴. و لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (سوره حج، آیه ۴۰) [= هر که خدا را یاری کند البته خدا او را یاری خواهد کرد - همان ترجمه].

۵. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ (سوره صف، آیه ۱۴) [= ای اهل ایمان شما هم یاران خدا باشید].

۶. قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ (آل عمران، ۵۲؛ صف، ۱۴) [= حواریون گفتند ما یاران خداییم / ما یاری کنندگان دین خداییم].

این معنی در قرآن مجید به تعبیر دیگر هم بیان شده است از جمله قرض دادن به خداوند که شش بار بیان شده (بقره، ۲۴۵؛ مائده، ۱۲؛ حدید، ۱۱، ۱۸؛ تغابن، ۱۷؛ مزمل، ۲۰) یا شری و اشتراء نفس [= فروختن مؤمنان جان خویش را در طلب رضای خداوند و خریدن خداوند جان مؤمنان مجاهد را در عوض بهشت و مرضات خویش] (بقره، ۲۰۷؛ توبه، ۱۱۱). بعضی از مفسرین یاری دادن به خداوند را، یاری دادن به دین او، و قرض دادن به خداوند را قرض الحسنه معنی کرده‌اند. شاید غرابت این معانی بر ایشان می‌داشته که قائل به حذف و مجاز در این آیات شوند. ولی با توجه به يك نکته از غرابت این معانی کاسته می‌شود و آن اینکه حوزه‌ای هست که خداوند طبق اراده و مشیت خود در آن حوزه دخالت نمی‌کند و آن حوزه، عرصه اختیار بشر است؛ که اگر قدرت و اراده و مشیت خداوند در این حوزه هم جاری بود دیگر اختیار معنی نداشت و افعال بشر - چنانکه اشاعره و از آنان افراطی‌تر جبریان می‌گویند - یکسره مخلوق خداوند بود. اما معتزله قائل به تفویض‌اند، یعنی وجود قلمرو خاصی برای اراده بشر. و شیعه با اندکی تعدیل، قائل به اختیاراند. آری بشر در مقام خلیفه‌الله، در حوزه اختیار خود «به خداوند یاری می‌کند» و «قرض می‌دهد» و «نفس خود را ایثار می‌کند» و به

نکته و پیام مهم استاد شهید مطهری در این باب، با اندکی تفصیل این است که بشر به عنوان اشرف مخلوقات که خداوند با آفریدن او خود را احسن الخالقین نامید، نقش مهمی در مسأله شر و اجرای عدل الهی دارد. بشر می تواند شر را در هیأت متافیزیکی - فلسفی، طبیعی، و اخلاقی - اجتماعی اش پس براند. دفع شر در حوزه متافیزیک همانا توجیه فلسفی - کلامی آن و یافتن حکمت وجود شر و پی بردن به تفکیک ناپذیری شر از خیر و عدمی و نسبی انگاشتن شر است. دفع شر در حوزه طبیعت همانا پس راندن سل و سیل و سرطان و امثال آنها است. دفع شر در حوزه اجتماعی - اخلاقی همانا کوشش در اعلائی کلمه حق و گسترش مکارم اخلاق و تعاون اجتماعی و فریادرسی انسانها است.

شیدایی لاهوتی

سورن کی‌یر کگور یا کی‌یر کگارد*^۱ (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) متأله و فیلسوف دانمارکی و بنیانگذار فلسفه وجود [= اگزیستانسیالیسم]، در پنجم مه ۱۸۱۳ در کپنهاک به دنیا آمد و در عمر کوتاهش به هیچ سفر درازی (دورتر از برلین) نرفت و در میان همزیانان و

-
۱. *. Soren Kierkegaard درباره کی‌یر کگور آثاری اعم از تألیف و ترجمه به فارسی هست:
- (۱) اندیشه هستی، نوشته ژان وال ترجمه باقر پرهام (تهران، طهوری، ۱۳۴۵).
- (۲) اثری که مستقلاً درباره کی‌یر کگور نیست ولی در مواضع مختلف به او پرداخته است: اگزیستانسیالیسم چیست؟ نوشته ویلیام بارت. ترجمه منصور مشکین‌پوش (تهران، آگاه، ۱۳۵۴).
- (۳) اثر قابل توجهی به فارسی به نام تجدید تصوف مسیحی در فلسفه کی‌یر کگور نوشته خانم دکتر مهتاب مستعان، که در اصل نزد دکترای فلسفه مؤلف با راهنمایی آقای دکتر سید احمد فردید، در دانشگاه تهران است. به قرار اطلاع این اثر زیر چاپ است.
- مقاله حاضر دارای دو بخش است. بخش اول که بیشتر به زندگی کی‌یر کگور مربوط می‌شود با استفاده و ترجمه از اثر زیر فراهم آمده:

Elmo Nauman, *The New Dictionary of Existentialism*. (N.J Citadel Press. 1972.) pp. 109 - 116

بخش دوم ترجمه و تلخیصی است از فصل «عقل و ایمان نزد کی‌یر کگور» از کتاب عقل و عقیده با مشخصات زیر:

Brand Blanshard, *Reason and Belief*. (London. Allen and Unwin. 1974.) pp. 187 - 240

همزمانانش کمتر همدل و همسخنی یافت. و در کمال بیگانگی همواره در انزوا و زیر آوار احساس گناهی دینی و در ترس و لرز، در عین وصل ناله و فریاد برداشت و پر و بالش از شعشعۀ جمال و جلال الهی بسوخت و شکست ایمان را بیشتر در دینداری یا بددینی دینداران و کلیسای رسمی دانست. در میان گذشتگان کسی را جز سقراط و مسیح همپایه خود ندید. غم نام و نان نداشت. پدرش که ابتدا دامدار و سپس تاجر پشم بود، میراث هنگفتی برایش گذارده بود که می توانست آسوده و بی نیاز از تلاش، معاش به سر برد. نخستین مرحله زندگیش را می توان منتهی به سال ۱۸۳۸ که پدرش وفات یافت شمرد. دومین مرحله، مرحله پربار نویسندگی اش بود که در حدود ۳۰ کتاب نوشت. سومین مرحله از سال ۱۸۵۴ با حملات شدیدش به کلیسای رسمی آغاز شد و بنا کامی با مرگش در چهل و دو سالگی سرآمد.

نخستین مرحله زندگیش (۱۸۱۳-۱۸۳۸) در فشار سلطۀ سنگین پدر و بار مظلومۀ کفرگویی او گذشت. پدرش میکائیل در ایام شبانی که در نهایت عسرت گله اش را در برهوت خارزار یوت لاند می چرانده و از تنهائی و تلخکامی و درماندگی به جان آمده بود به خدا دشنام داده بوده است. ولی اندکی پس از این ماجرا کار و بارش رونقی می گیرد و به نان و نوائی که در مخیله اش هم نمی گنجیده می رسد. اما این تنغم را به فال بد می گیرد و نشانه استدراج الهی می شمارد، و خود را شایسته این همه لطف نابجانی می یابد. در چهل سالگی که دستگاهی به هم رسانده بوده از فعالیتش می کاهد و در عوض به مدد این مال و مکنت می کوشد دوستانی در کلیسا برای خود دست و پا کند. و همچنان اندیشه شامت آن گناه و احساس محکومیت گریبانش را رها نمی کند خانواده اش نیز خود را در این گناه سهیم می یابد. احساس گناه پیرمرد، دلیل دیگر، دلیل جنسی هم دارد. پس از مرگ زنش، هنوز کفن او خشک نشده، با کلفت خانه همبستر شده بوده است. بعدها با او ازدواج می کند، ولی هرگز نمی تواند او یا خودش را در این ماجرا ببخشد. رفته رفته این هول برشان داشت که به کیفر گناه پدر، نام همگی شان از صفحۀ روزگار برخواهد افتاد. و همه فرزندان به عقوبت گناه پدر پیش از او خواهند مرد. خود سورن در یادداشت هایش می نویسد:

اندیشناک بودم که دیر سالی و دیرپایی پدرم نشانه لطف الهی نیست، بلکه لعنت اوست. هوش و هنری که در افراد خانواده مشهور بود

بیشتر نگرانم می کرد؛ حس می کردم که سایه مرگ بر سرم افتاده است و در پدرم شمایل محکومی را می دیدم که مقدرست در فراق و داغ مرگ ما بسوزد، و بسان صلیبی بر فراز گور آرزوهایش تنها بماند. بار ملعنت به دوش همه اهل خانه افتاده بود. عقوبت الهی در کمین ما بود. می بایست نام و نشان ما به دست توانای خداوند از صفحه روزگار محو شود و داغ بطلان بخورد.

وقایع عدیده ای رخ داد که نشان داد این توهم چندان هم بی پایه نبوده است. در سال ۱۸۱۹ نخستین فرد از فرزندان خانواده موسوم به میکائیل در دوازده سالگی در گذشت. دو سال و نیم بعد خواهرش موسوم به مارن در سن بیست و دو سالگی مرد. در سال ۱۸۳۲ نیکولن در سی و سه سالگی وفات یافت. سال بعد نلسن یکی دیگر از فرزندان در امریکا در گذشت. یک سال دیگر آخرین خواهرشان مرد همان سال مادرشان نیز از دنیا رفت. تنها بازمانده سورن و برادر بزرگترش پیترو بود.

بدینسان وقتی پدرشان در هشتاد و سه سالگی در گذشت، سورن از زنده ماندن خویش حیران بود. و با این حساب، ملعنت و ملعونیت همه خانواده صحت نداشت. یکی از نشانه های روحیه این زمانی سورن عنوان نخستین کتاب منتشر شده اش بود. «برخی از اوراق کسی که هنوز زنده است.»

باری دومین مرحله زندگی اش از سال ۱۸۳۸ آغاز شد. با مرگ پدرش دیگر رهایی یافته بود که زندگی خودش را در پیش بگیرد. در سال ۱۸۴۰ با رگینا اولسن (۱۸۲۲ - ۱۹۰۴) نامزد شد. ولی احساس کرد که «راز» سر به مهرش را با او نمی تواند در میان بگذارد و تقدیر الهی به این امر تعلق نگرفته است؛ و با این بهانه که فقط با احساسات او بازی می کرده است و منظور دیگری نداشته است، با وجود عشق شدیدی که به او داشت نامزدی اش را به هم زد، و حتی پیشنهاد کرد، برای رعایت آبروی او بهترست چنین وانمود کنند که خود او (دختر) در این کار پیشقدم بوده است. و سپس تمام همت خود را مصروف به نوشتن کرد. راز سر به مهرش با نویسندگی اش ارتباط داشت. ولی هیچیک از مفسرانیش توجیه مقبولی از آن نکرده اند. در کتاب «نظرگاه من در نویسندگی؛ گزارشی به تاریخ» می نویسد:

طبیعی است که نمی توانم دلایل روی آوردنم را به نویسندگی چنانکه

باید و شاید تبیین کنم. یعنی نمی‌توانم همان دلایلی را که در سویدای دلم هست آشکار کنم. یک مقدارش به این جهت است که نمی‌توانم رابطه‌ای را که با خدا دارم در معرض تماشای خلق بگذارم...

نظریه‌هایی که در تبیین این راز رایج است از این قرار است: (۱) نمی‌خواهد به رگینا صریحاً بگوید که پدرش در جوانی به خدا دشنام داده است. (۲) نمی‌خواسته است رگینا به بلائی که پدرش بر سر کلفتشان آورده بود، پی‌ببرد. (۳) یک وقتی با بعضی از دوستانش سری به فاحشه‌خانه زده بوده است. (۴) عمویش بر اثر ابتلا به اختلالات جنسی (احتمالاً استمناء) در بیمارستان روانی تحت نظر بوده است.

حقیقت امر هرچه باشد کی‌یر کگور مدت‌ها با اسم مستعار چیز می‌نوشت. و چندین کتاب با اسامی مستعار گوناگون منتشر کرد. خودش آثارش را به سه رده تقسیم کرد: نخست آثار استحسانی (استیک) شامل هفت کتاب: یا این یا آن، ترس و لرز، تکرار، مفهوم هراس، چند پیشگفتار، نوشته‌های پراکنده فلسفی، طی منازل در طریق زندگی. همچنین هجده مفاوضه از مقاومات رده دوم که مربوط به مرحله بینابین است فقط شامل یک کتاب است: واپسین نوشته غیر علمی. رده سوم شامل آثار دینی صرف است: مفاوضات و مقاومات، آثار عشق، مفاوضات مسیحی و یک اثر دیگر.

سومین مرحله زندگی کی‌یر کگور در سال ۱۸۵۴ آغاز شد، یعنی دقیقاً از روز هجدهم دسامبر این سال که حمله‌اش را به کلیسای رسمی دانمارک، در نشریه‌ای که خود منتشر می‌کرد، آغاز کرد. دیگر از شیوه ارتباط غیر مستقیم دست شسته بود و مستقیماً با مسائل روز (مسائل وابسته به دین و کلیسا) درگیر شده بود. در اوج التهاب این مبارزه که اذهان عامه را سخت متوجه خود ساخته بود، در چهارم نوامبر ۱۸۵۵ درگذشت. یک هفته بعد دفنش کردند و در مراسم تشییع جنازه و تدفینش نزدیک بود آشوب عظیمی از برخورد طرفدارانش با حامیان کلیسای رسمی برخیزد.

در عالم انگلیسی زبانها، پرنفوذترین اثرش حمله به مسیحیت بازی (*Attack upon Christendom*)، سپس آثار «استحسانی» اش، بویژه «نوشته‌های پراکنده فلسفی» (*Philosophical Fragments*)، و «یا این یا آن» (*Either / Or*) و «ترس و لرز» (*Fear and Trembling*) و همچنین اثر بینابین اش «واپسین نوشته غیر علمی» (*Concluding Unscientific Postscript*) که اغلب اینها به ترجمه والتر لوری است که در

سالهای ۱۹۳۰ با نوشتن دو زند گینامه و ترجمه آثار کی یر کگور، کشف مجدد او را باعث شد.

در سلسله دراز متألّهانی که از لوتر تا برونر، بارت، بولتمان گسترده است، کی یر کگور مقام منحصر به فردی دارد. زیرا نخستین کسی است که به تفصیل و شکل نوینی از مذهب در برابر خرد گرایی که لوتر در آن افتاده بود، خرد گرایی خام اصحاب مدرسه وارسموس بود. ولی کی یر کگور با ریشه دارترین و پیشرفته ترین خرد گرایی تاریخ که از آن هگل بود پنجه در پنجه افکنده بود. او از پیشگامان اگزیستانسیالیسم بود، نیچه هم بود، ولی نیچه در الهیات دستی نداشت. تأثیر و کشف کی یر کگور از دهه سوم قرن بیستم آغاز شد، و احیای افکار او بستگی تام به موقعیت دین در عصر ما داشت. هگل با همه صلابت، تهدیدی برای او نیست چه اصولاً برای متألّهان هگل نامی بیش نیست. امروزه نه خرد گرایی هگل، بلکه خرد گرایی علم است که مهیب است و متألّهان امروز پی برده اند که این دانمارکی شگفت انگیز سلاح برانی در برابر خرد گرایی ساخته است که در مقابل علم همانقدر کاری است که برای خود او در برابر هگل بود. کی یر کگور معتقدست تمام تلاشهایی که برای توجیه عقلانی مسیحیت بکار رفته از بن و بنیاد غیردینی است. به همین جهت هم بود که نه تنها با الهیات عقلانی ارتد کس بلکه با فلسفه هگل هم که مدعی است مسیحیت را عقلانی کرده است، به معارضه برخاست، و کتاب واپسین نوشته غیر علمی (۱۸۴۶) را در رد این ادعای هگل نوشت که می گفت تاریخ انسان طرح معقولی دارد که اراده خداوند در آن منعکس است. او اصولاً دین را عقلانی نمی دانست و عقل را در این عرصه ناتوان و بی صلاحیت می شمرد.

یکی از اندیشه های کانونی کی یر کگور این است که حیات انسان را به سه سطح یا مرحله تقسیم می کند (شاید طرح این تقسیم بندی را از هگل وام کرده باشد). این سه مرحله عبارتند از مرحله استحسانی (استتیک)، مرحله اخلاقی و مرحله دینی. منظور او از استحسان حساسیتی نیست که از شیفتگی در برابر زیبایی حکایت دارد، بلکه برهه ای از عمر انسان است که با لحظه های خوشایند و خوشایندهای حسی کار دارد. اصل اساسی استحسان این است که لحظه یعنی همه چیز. حیات استتیک با اینجا و اکنون بسته است و یکسره وقف شور و خواهش است. و نظر به گذشته و آینده ندارد کی یر کگور مانند همه اهل اخلاق بر آنست که چنین حیاتی واهی و محکوم به شکست است. اگر چه اهل

استحسان خرد را در جوار حقیقت می دانند ولی در واقع با انتزاعیات بسر می برند. زیرا نفس انسانی، بس پیچیده و بغرنج است و بر آوردن هر خواهشی، فقط جزئی از نفس را کامیاب می کند. در کتاب یا این یا آن می گوید:

اگر ازدواج کنی پشیمان می شوی، اگر نکنی هم پشیمان می شوی.
اگر به حماقتهای جهان بخندی تأسف خواهی خورد، اگر بگری همچنین.
اگر به زنی دل ببندی پشیمانی خواهی خورد، اگر نبندی هم همینطور.
هرچه کنی پشیمانی به بار می آورد. اگر خودت را حلق آویز کنی، پشیمان خواهی شد [این یکی همیشه معلوم نیست] اگر هم نکنی باز پشیمان می شود. آقایان، این جان کلام همه فلسفه هاست.

در مرحله دوم که اخلاقی است، آنچه حاکم است، خواهش دل نیست، بلکه اصل اخلاقی است. در این مرحله، وقتی خواهش مقبول و مباح است که در خدمت استکمال نفس باشد. و نفس فقط در صورتی در سیر و سلوک صحیح خویش افتاده است که در خدمت جامعه باشد. انسان اخلاقی چیزی را که بر دیگران دریغ می دارد، برخود نمی پسندد. حق تابع اشخاص نیست، بلکه غیر شخصی و کلی است. هر کس که به این مرحله برسد، در مرز مرحله سوم یعنی مرحله دینی ایستاده است. در مرحله اخلاقی نمی توان به یک اصل وفادار بود و به یک مورد عمل کرد و در موارد دیگر عدول کرد. ولی رسیدن به کمال اخلاقی، یا اصول اخلاقی را در عمل به کمال رساندن، مانند علم کامل برای انسان میسر نیست. «اندیشه» همواره کمتر از «وجود» است. ولی باید کوشید به بزرگترین قدیسی که زمانه پرورده است هرچه بیشتر تقرب و تشبه یافت و اگر عملاً مقدور نباشد، چاره ای نیست، از تلاش نباید ایستاد. ولی هرچه در استکمال اخلاقی پیش برویم. که قانون اخلاق است - هرچه به اصول بیشتری گردن بگذاریم و قواعد بیشتری را رعایت کنیم، باز به ذروه کمال دست نمی یابیم. و در اینجا است که باید خسته و خاسر در برابر خداوند سر فرود آوریم. اگر نمی توانیم به هر آنچه خوب و خیرست عمل کنیم، لااقل می توانیم اقرار کنیم که گنهکاران درمانده ای هستیم مستوجب خشم خداوند، و نا کامیابی کمال اخلاقی و این عجز و انابه است که ما را به مرحله سوم، مرحله دینی، رهنمون می شود.

در مرحله اخلاقی، قانون یا اصل اخلاقی جای خواهش نفسانی را گرفته است. ولی

بهر حال قوانین و اصول ساخته عقل بشرند و چون بشر جایز الخطاست، این اصول هم در معرض نقصان و خطا هستند. و برای مصونیت از این احتمال خط، و اطمینان از صحت عمل خویش، باید معیار عمل صحیح و نیت صدق در دست داور دیگری جز عقل باشد. و این جز هدایت الهی نمی تواند باشد. در این مرحله در می یابیم که وظایف اخلاقی ای که حاکم بر زندگی ماست صرفاً قوانین بشری و زاده عقل نیست، بلکه امریست الوهی، و حس می کنیم که اگر از عهده تکالیفش برنیائیم به ساحت خداوندی اهانت کرده ایم. سیر از مرحله اخلاقی به نخستین منزلگاه دینی چهار شرط و نشانه دارد: ترک، رنج، احساس تقصیر و - با کمال تعجب - طنز. ترک باید کامل باشد. ترک هر گونه تعلق و همه خواهشهای نفس و دست شستن از مال و مقام و حتی زن و فرزند. و این ترک که خود نخستین منزل از این وادی است، اگرچه بر عقل و عاطفه گران آید، ولی اراده خداوندست. منزل دوم مرحله رنج کشیدن است. چنانکه در واپسین نوشته غیر علمی بالصراحه می گوید: «مشخصه کردار دینی، رنج است.» یا «بی رنج بسر بردن برابرست با بی دین بودن.» هرچه رنج بیشتر باشد دیانت - یا به اصطلاح خودش «وجود دینی» - بیشترست این رنج ربطی به از دست دادن یا از دست نهادن ثروت و سلامت و سایر علل و اسباب خارجی ندارد. این رنج حتی در غیاب ناملایمات بیرونی در کارست. و می گوید «متدین واقعی در می یابد که فقط در حیطه رنج است که حیات هست». دلیل اینهمه اصرار کی بر کگور بر رنج کشیدن این است که معتقدست ما همواره در بند وسائل و وسائط و اسبابیم. باید سبب سوزی را به عیان و در رنج حس کنیم تا دل از اسباب برکنیم. و دریابیم که خود بتنهایی هیچکاره ایم و در جنب خداوند هیچیم. سعی در فنای خویش لازمه تقرّب و ارتباط با خداوند است. ما در زندگی مانند کسی هستیم که در خواب گرفتار کابوس است و گریختن نمی تواند. فقط ترس و رنج می تواند او را با بیدار شدن از شر کابوس رهایی دهد. اهل دین هم مادام که زنده است، بیداری و رهایی ندارد، و هرچه دینداری اش ژرفتر می شود، بیشتر به کوتاهی دست خویش از برآوردن خواسته خداوند واقف می شود، و در عین حال بیشتر بر هیچکارگی و ندانمکاری خود پیروز می شود. «رابطه بشر با خدا فقط در رنج کشیدن بیان می شود». شرط سوم احساس تقصیر یا احساس گناه است. در بادی امر به نظر می رسد که احساس گناه باید متعلق به مرحله اخلاقی باشد که احساس خطا و صواب و ندامت از کردار زشت در کارست. ولی

از نظر کی‌یرک‌گور گناه و کردار زشت چیز دیگریست. یک مشرک یا خدانشناس هم می‌تواند عمل ناصوابی بکند و از آن آگاه باشد. ولی گناهکار کسی است که در «حضور خداوند» که حاضر و ناظر و حی و قیوم است بسر می‌برد و می‌بیند که کردار زشت او اهانت به اراده‌ی خداوندی است. یعنی گناه خیانت شخصی است و بیگانه شدن از ساحت لاهوت که با هیچ توبه و کفاره‌ای جبران نمی‌شود، مگر با لطف الهی. احساس تقصیر، برای یک متدین واقعی مانند رنج کشیدن، امری ناگزیر و مداوم و همیشگی است.

آخرین شرط ورود به مرحله‌ی دینی، شرطی غریب، یعنی طنز و تسخر (humor) است. «طنز آخرین مرحله‌ی تعمق وجودی قبل از رسیدن به ایمان است». فرق طنز با هجو این است که طنز برخلاف هجو، از همدردی خالی نیست. کسی که با وارستگی و اعتزال، کاروبار و جنب و جوش مورچه وار بشر خاکی را نظاره کند، همه‌ی چیزهای عادی به نظرش غریب و مضحک می‌آید: خوابگردانی را می‌بیند که از خدا و از خویش بی‌خبر، به هرسو خرامانند. و هرچه نظر گاهش رفیع‌تر باشد، جنبه‌های مضحک بیشتری را خواهد دید. والاترین و بالاترین این نظر گاهها، نظر گاه دینی است. انسان متدین بیش از هر کس دیگر می‌تواند به بوالعجب کاری آدم و عالم بخندد. «اگر ناپلئون واقعاً متدین بود، می‌توانست تفریح خارق‌العاده و کم نظیری داشته باشد، چه از یک سو تقریباً به هر کاری توانا بود، و از سوی دیگر این توانایی عملاً توهم آمیز و توخالی بود.» مابه‌الاشتراک کمدی و تراژدی در این است که تضاد شدید متناهی و نامتناهی را نشان می‌دهد. گوهر طنز این است که انسان می‌تواند در دل خود از قید زمان و آنچه زمانی است بگسلد و به ابدی پیوندد. کسی که از منظر ابدیت به خرامیدن و درهم لولیدن انسانها می‌نگرد، در واقع از چشم خدا نظاره می‌کند. در کتاب این‌یا آن‌می‌نویسد:

وقتی که پایه سن گذاشتم، چشمم باز شد و حقیقت را مشاهده کردم و از مشاهده‌اش خنده‌ام گرفت و تا کنون نتوانسته‌ام جلوی خنده‌ام را بگیرم. دیدم که معنای زندگی در تلاش معاش و حب جاه خلاصه شده است، و غایت عشق در ازدواج با کسی که میراث خوارت شود، و کمال دوستی در یافتن دستاویزی برای رفع مضیقه‌های مالی، و کمال عقل در اعتقاد به

چیزی که اکثریت بر آن باشند، و اوج شور و ذوق در ایراد یک سخنرانی، و اوج شهامت در به خطر افکندن ده دلار، و کمال محبت در این است که در سر میز غذا به شما خوشامد بگویند، و کمال دیانت در این است که سالی یکبار در مراسم عشاء ربانی حاضر شوی. چون حال را بر این منوال دیدم خنده‌ام گرفت.

ولی شاید کمتر کسی در این مورد با کی‌یر کگور هم‌عقیده باشد. لحن این توصیف بیشتر بدبینانه و نومیدانه است تا شوخ طبعانه. علاوه بر رعایت این چهار شرط، کسی که می‌خواهد مؤمن (مسیحی) واقعی شود باید از اسارت عینیت برهد و به ذهنیت برسد. و سپس به این مبنا، به جهش ایمان یا با جهشی به ایمان دست یابد. کی‌یر کگور پی‌بردن به حقیقت مسیحیت را علم الیقین نمی‌داند حق الیقین می‌داند و معتقدست که تفکر - تفکری که در فلسفه و علم رایج است - فقط می‌تواند با تجربیات سرو کار داشته باشد، نه با وجود، و چون مسیحی بودن نحوه‌ای از وجودست، با تفکر نمی‌توان بدان رسید. و بارها تصریح می‌کند که «سیستم‌های منطقی می‌توان داشت، اما سیستم وجودی نمی‌توان.» و بر آنست که عقل فقط می‌تواند به کلیات پردازد. جزئیات، یعنی موارد جزئی و خاص، از سوراخهای غربالی فرار می‌کند. فلسفه هم با اشیا یا امور یا انسان «به طور کلی» کار دارد. علم هم می‌خواهد به اصول و قوانین که خود تجربیدی و کلی‌اند برسد، لذا تبیین و توجیه یک امر یا یک واقعه خاص صرفاً با توسل به علم و فلسفه میسر نیست. تنها «شیء» فی نفسه یا نفس الامری که نمی‌توان درباره‌اش اندیشید یا به تصورش درآورد خود وجود است، که در حیطه فکر نمی‌گنجد چرا که فکر با صفات و کیفیات کار دارد، و وجود صفت یا کیفیت نیست.

در تدین به ایقان و اطمینان نیازمندیم و تفکر عینی هرگز نمی‌تواند به ایقان منتهی شود. فی‌المثل فرض کنید می‌خواهیم به حقیقت عینی مسیحیت پی‌ببریم. می‌گویند در سرزمینی که اردن و اسرائیل امروزه در آن واقع است، نزدیک به دو هزار سال پیش مردی زاد و مرد که الوهیت در وجودش تجسم یافته بود. و از خود معجزه ظاهر می‌کرد و از جانب خدا سخن می‌گفت. آیا هیچ تفکر فلسفی، علمی، تاریخی واقعاً می‌تواند حقیقت وجود چنین آدم و وقوع آن وقایع را ثابت کند؟ کی‌یر کگور چاره را منحصر در جهش ایمان می‌بیند. همچنین نیت خالص و عزم قاطع را که خود خارج از حوزه تصور و

تفکر و عقل است، نیز در تکوین و تحقق ایمان دخیل می‌داند، و اصولاً دیانت را عمل می‌داند نه نظر. و می‌گوید «گرایش به ذهن و پرورش ذهنیت بهترین و برترین وظیفه هر انسانی است.» در عالم ذهن می‌توان قاطع بود. جست و جویا طلب عینیت خطاست. هنگام تأمل یا تفکر عینی، انسان منفعل است یعنی دستخوش بیرون است، اما در تأمل ذهنی، یعنی درک حرکات نفسانی و پرداختن به نیت و انتخاب و تصمیم، انسان فعال است و موضوع نیت یا اراده خود را می‌آفریند.

کی‌یرکگور حقیقت را ذهنی می‌داند، زیرا تنها حقیقتی که برای «من» مقبول است، حقیقتی است که برای «من» محقق می‌شود. و این دریافتنی نیست، یافتنی است، و در میان گذاشتنی نیست.

باری چنانکه گفتیم به عقیده او لازمه رسیدن به اوج حیات دینی سه چیزست: ترک این توهم که تفکر می‌تواند به ما اطمینان بخشد؛ روی آوردن به ذهنیت و جزم کردن عزم خود با شور و اشتیاق و بی‌دخالیت عقل، و سرانجام خیز یا جهش ایمانی. جهش ایمان (یا شاید جهش به سوی ایمان) تعهدی است پرشور و غیر عقلانی در برابر چیزی که متناقض نما، حتی محال و نامفهوم است. کی‌یرکگور صریحاً می‌گوید «ایمان آنجا آغاز می‌شود که فکر پایان گیرد.» بدون خطر کردن به ایمان نمی‌توان دست یافت. در جای دیگر می‌گوید «ایمان دقیقاً تعارضی است بین شور بی‌منتها و ذروه ذات انسان از یک سو، و عدم قطعیت عینی از سوی دیگر». ایمان همان چیزی است که یونانیان «شیدایی لاهوتی» نامیده‌اند. اصولاً چنانکه گفته شد کی‌یرکگور موضوع ایمان را «امری محال» می‌داند و تابع آن کلام لاتینی معروف است که «چون محال است، باور می‌کنم». باری به صلیب بر کشیدن عقل، نخستین قدم برای جهش ایمان است که جهشی است بسوی نامحتمل و حتی ناممکنی که مع ذلک حق‌الیقین است.

ترجمه رسائل عرفانی سهروردی

The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi.

Translated by W. M. Thackston (London, The Octagon Press, 1982).

شهاب‌الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ اشراق و شیخ مقتول یکی از بزرگترین حکما و عرفای جهان اسلام و مؤسس حکمت اشراق است که آمیزه‌ای است از فلسفه یونان بویژه افلاطون، و فلسفه مشاء بویژه فلسفه بوعلی سینا و تصوف اسلامی و بعضی اندیشه‌های فلسفی - دینی ایران باستان.

بعضی از تذکره نویسان او را «جامع الحکمتین» یعنی دارنده حکمت بحثی نظری و حکمت ذوقی کشفی می‌نامند. دیگر از القاب او «المؤید بالملکوت» و «خالق البرایا» (شگفتی آفرین) است.

سال تولد او به تحقیق دانسته نیست، ولی غالباً نویسندگان شرح احوال، تولد او را در حدود سال ۵۵۰ می‌انگارند. ولی سال وفات، یا درست‌تر شهادت او مورد اتفاق است (۵۸۷ ق).

سهروردی در سهرورد زنجان (امروزه جزو بخش قیدار شهرستان ابهر) دیده به جهان گشود. در اوان جوانی به مراغه رفت و مقدمات حکمت و اصول فقه را نزد

مجدالدین جیلی آموخت. سپس برای ادامه تحصیل به اصفهان رفت و نزد ظاهرالدین قاری به ادامه تحصیل پرداخت. تذکره نویسان به دو خصیصه در اخلاق او اشاره کرده‌اند نخست میل به تهذیب نفس به مدد ترک شهوات و حتی تحمل ریاضت‌های گوناگون از جمله سکوت‌های طولانی پیشه کردن، و روزه‌های چند روزه، بعضی گفته‌اند یک هفتگی، گرفتن و در خود فرورفتن و خلع نفس (خود را از نفس خود جدا کردن) و شب‌زنده‌داری و نظایر آن، دیگر میل به سیر و سفر و پیاده‌روی. رفتار او خالی از غرابت نبوده است چنانکه در عین کناره‌گیری از خلق و خلوت‌گزینی، اهل سیر و سفر و از آن غریب‌تر اهل بحث و مناظره و جدل بوده است. و شاید اگر این میل در او نبود ناگزیر از «افشای سر ربوبیت» نمی‌شد و تعصب قشریان را بر نمی‌انگیخت و جان خویش بر سر این کار نمی‌نهاد.

شهاب‌الدین در سیر و سفرهایش به شام و حلب رسید و با ملک ظاهر فرزند صلاح‌الدین ایوبی آشنا شد. ملک ظاهر به شدت تحت تأثیر نبوغ شخصیت و سخنان گیرای او قرار گرفت، و جانب او را گرامی داشت و گفته‌اند این اعجاب و احترام او به شیخ، و نیز پیروز بر آمدن شیخ از اغلب مناظرات، حسادت بعضی از علمای ظاهر بین شهر (حلب) را برانگیخته بود. لذا به شیوه نامرضیه معهود او را به فساد عقیده متهم کردند و از قاضی شهر، فتوا بر این امر گرفته و شکایت به ملک ظاهر بردند، که چون شیفته شیخ بود اعتنایی به آن شور و شغب نکرد.

می‌توان حدس زد که اصطلاحات حکمت یونانی و ایران باستان از قبیل انوار اسفهبده، کیان خُره، بهمن، اسفندارمذ، امشاسپندان و فرشتگان یا ایزدان مزدایی و ارباب اصنام، رب النوع، صنم، طلسم و طلسمات و نظایر آن را که در آثار او بویژه حکمت الاشراف فراوان بوده دلیل بر تمایلات ثنوی و حتی وثنی او فرا می‌نموده‌اند.^۱

باری چون کاری از ملک ظاهر نگشود شکایت نزد صلاح‌الدین برداشتند و چه بسا صلاح‌الدین که به تازگی از سرکوب فاطمیان فراغت یافته بود هراسان بوده که مبادا از ناحیه این جوان شگفتی‌آفرین شهر آشوب «فتنه» دیگری برپا شود و قدرت دیگری در

۱. برای نمونه‌ای از کژاندیشی و بلکه تاریک اندیشی جدید درباره او و تکرار همان تهمتهای قدیم بر او، نگاه کنید به: کتاب رد تصوف و رد حکمة الاشراف. نگارش دکتر موسی جوان (تهران، بی‌نا، ۱۳۴۱).

قلمرو او یا در برابر او علم گردد. لذا خود را دایهٔ مهربانتر از مادر برای حمایت از حریم شرع جلوه می‌دهد و به فرزندش تأکید و حتی او را تهدید به عزل می‌کند که طبق فتوای قاضی شهر و سجل علما کار شهاب‌الدین را بسازد. و او ناچار شیخ را در بند نگه می‌دارد و شیخ به عادت دیرینه‌اش به روزه‌های طولانی و شاید به تعبیر امروزین این بار، به «اعتصاب غذا» می‌پردازد تا به ملکوت اعلی می‌پیوندد.^۲

شیخ اشراق با آنکه سی و چند سال بیشتر زندگی نکرده، آثار فراوان و مهمی از خود باقی گذاشته است. تذکره‌نویسان و مهمتر از همه شهرزوری، شاگرد و مرید شیخ، و صاحب یکی از مهمترین شروح بر حکمت‌الاشراق، در شرح حالی که از شیخ می‌نگارد، نزدیک به چهل اثر برای او برمی‌شمارد.^۳ می‌توان گفت در دو سه دههٔ اخیر اغلب یا اهم آثار فارسی و عربی شیخ به چاپ رسیده است.^۴ همچنین در دهه‌های اخیر توجه جدیدی به شیخ اشراق و آثار او در جهان اسلام و اسلام‌شناسی پیدا شده است و چندین رسالهٔ مفرد دربارهٔ او یا شرح آثارش به عربی یا به زبانهای اروپایی نوشته شده

۲. برای شرح حال کوتاه و معتبر او نگاه کنید به: کنزالحکمة، ترجمه نزهة الارواح و روضة الافراح. تألیف شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری. ترجمه ضیاءالدین دری. (تهران، دانش، ۱۳۱۶) ج، ۱، صفحات ۱۳۷-۱۴۵؛ سه حکیم مسلمان. نوشته سید حسین نصر. ترجمه احمد آرام (تهران، جیبی، ۱۳۵۲) صفحات ۶۱-۹۷، ۱۷۶-۱۹۰؛ برای شرح حال مفصلترش: فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و آثار و تاریخچهٔ زندگانی سهروردی. تألیف سید محمد کاظم امام (تهران، بنیاد نورانی، ۱۳۵۳).

۳. برای بحث دربارهٔ آثار او علاوه بر فهرست شهرزوری نگاه کنید به مقدمهٔ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق (مشخصاتش در پانویس بعدی خواهد آمد). نیز: فلسفه در ایران باستان که ذکرش گذشت.

۴. از جمله: مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی. جلد یکم مشتمل بر الهیات کتاب التلویحات و کتاب المقاومات و کتاب المشارع و المطارحات. جلد دوم مشتمل بر کتاب حکمة الاشراق، رساله فی اعتقاد الحکما، قصة الغربة الغربیه. به تصحیح و مقدمهٔ هنری کرین (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۵)؛ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی. به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ دکتر سید حسین نصر. مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی هنری کرین (تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳۴۸)؛ حکمة الاشراق، تألیف شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی. ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی (تهران، دانشگاه، ۱۳۵۵)؛ سه رساله از شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی: الالواح العمادیه، کلمة التصوف، اللمحات، به تصحیح و مقدمهٔ نجفقلی حبیبی (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۹۷).

ترجمه و شرح آثار او به زبانهای اروپایی نیز به همت کسانی چون اوتواشپیس و هانری کوربن آغاز شده و همچنان ادامه دارد. اخیراً (سال ۱۹۸۲) ترجمه انگلیسی^۹ رساله از آثار فارسی شیخ اشراق به قلم دکتر و. م. ثکستون، استاد زبان فارسی در دانشگاه هاروارد، همراه با یک پیشگفتار و یک مقدمه مبسوط درباره زندگی و افکار سهروردی همراه با ارجاعات مفیدی در توضیح مرجع اقوال یکایک متنها و معرفی اعلام، منتشر شده است. در پیشگفتار این اثر، آمده است:

این ترجمه در ابتدا به درخواست استاد اوتواشپیس Otto Spies بعنوان تجدید نظری بر سه ترجمه راهگشایانه او از سهروردی تحت عنوان *Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi* (Stuttgart: Kohlhamer, 1935) آغاز شد. در طی سالهای اخیر، تجدید توجه به سهروردی باعث کشف نسخ خطی بیشتری از آثار او و تصحیح و طبع بهتر آنها شد، که ترجمه تجدید نظر شده آن سه رساله (رسالة الطیر، لغت موران، صغیر سیمرغ) مبتنی بر این کوششهای جدید است. در طی مدتی که به آماده سازی این ترجمه ها مشغول بودم به این نتیجه رسیدم که نه فقط ترجمه [سابق] این سه رساله به تجدید نظر و تنقیح نیازمند است، بلکه لازم است که رسالات عرفانی سهروردی همه یکجا و یکباره خوانده شود، چرا که بعضی مکمل و مفسر بعضی دیگر است. لذا در این کتاب ترجمه ۹ رساله از مجموعه آثار سهروردی همراه با یک مقدمه درباره زندگی و آثار سهروردی و خلاصه مضامین اصلی رسالات، ارائه می گردد.

هشت رساله از رسالاتی که ثکستون به انگلیسی ترجمه کرده از رسائل فارسی سهروردی است ولی رساله نهم، *قصة الغربة الغربية*، از رسائل عربی او است، که ترجمه و شرح فارسی قدیمی آن نیز در دست است، و هانری کوربن در مجموعه مصنفات شیخ به طبع رسانده است. و ترجمه انگلیسی این رساله از روی همین ترجمه و شرح فارسی انجام گرفته است. متن فارسی هشت رساله دیگر همانهاست که تحت عنوان مجموعه آثار

۵. برای اطلاع از بعضی از این آثار نگاه کنید به: سه حکیم مسلمان، صفحات ۱۷۶-۱۹۰.

فارسی شیخ اشراق (نگاه کنید به پانویس شماره ۴) به چاپ رسیده است. باری رسائل نه گانه عبارتند از:

(۱) رساله الطیر، (۲) آواز پر جبرئیل، (۳) عقل سرخ، (۴) روزی با جماعت صوفیان، (۵) فی حالة الطفولية، (۶) فی حقیقة العشق یا مونس العشاق، (۷) لغت موران، (۸) صغیر سیمرغ، (۹) قصة الغربة الغربية.

در مقدمه، به خلاصه‌ای از مضامین هر یک از رسالات، اشاره شده، ولی شرح موجری که در مقدمه مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق آمده، روشنتر و سراسرتر است. ترجمه انگلیسی ۹ رساله طبق چند مورد مقابله‌ای که نگارنده به عمل آورد دقیق و مفهوم است.

اصول فقه شیعه

به یک تعبیر اصول فقه علم اجتهاد یا «منطق فقه» است. به تعریف دیگر علم به قواعدی است که برای استنباط احکام شرعی فرعی به وسیله ادله تفصیلی خود تهیه و تمهید شده است. غایت یا فایده اصول فقه همانا قدرت بر استنباط احکام شرعی از مدارک معین آن و استخراج تکالیف شخصی دینی از روی ادله است. موضوع اصول، ادله اربعه است یا هر آنچه در طریق استنباط قرار گیرد. ادله اربعه عبارتند از: کتاب (= قرآن)، سنت (گفتار و کردار و تقریر رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع)، اجماع و عقل (اهل سنت به جای عقل، قیاس را دلیل می‌شمرند). مباحث علم اصول در طی سیزده قرن که از تأسیس آن می‌گذرد تحول و تکامل شگرفی طی کرده است. در اینجا مباحث دو کتاب اصول، یکی الذریعة الی اصول الشریعة تصنیف سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ ق) و دیگری کفایة الاصول تألیف آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (م ۱۳۲۹ ق) که در میانشان ۹ قرن فاصله است به اختصار و به عنوان نمونه نقل می‌شود:

عناوین الذریعة: باب اول در خطاب و اقسام و احکامش (شامل بحث در حقیقت و مجاز، اشتراک لفظی، حد علم، ظن، اماره، عدم اعتبار ظن در اصول فقه)؛ باب دوم در امر و احکام اقسامش (شامل مباحثی چون اشتراک امر بین قول و فعل، اشتراک صیغه امر

بین وجوب و اباحه، حکم امر بعد از حظر، دلالت امر بر وجوب مقدمات وجودیه، امر به شیء برابر با نهی از ضد لفظی یا معنی آن نیست، امر و تخییر، آیا امر مقتضی مره است یا تکرار، آیا مقتضی فور یا تراخی است، امر موقت و بحثهای دیگر)؛ باب سوم در احکام نهی (شامل مباحثی چون نهی صیغه خاص ندارد، امر به شیء برابر با امر به ضد معنوی یا لفظی آن نیست، صحت دخول تخییر در نهی)؛ باب چهارم در عموم و خصوص (در بیان حداقل جمع و اختلاف آراء درباره آن، در اینکه جایز است خداوند تعالی خطاب عموم کند و اراده مخصوص داشته باشد، آیا عام مخصوص می تواند مجاز باشد یا نه، عام در چه صورت تبدیل به خاص می شود)؛ باب پنجم در انواع تخصیص (شامل مباحثی چون تخصیص عموم به استثناء، تخصیص عموم به شرط، تخصیص به اخبار آحاد، تخصیص به قیاس، تخصیص به اقوال صحابه، تخصیص اجماع، تخصیص عموم به عادات، تخصیص عموم بنا بر مذهب راوی و غیره)؛ باب ششم در مجمل و بیان (اقسام مجمل و بیان، مصطلحات این باب، وقوع بیان به افعال، تأخیر بیان از وقت حاجت جایز نیست، تأخیر بیان از وقت خطاب و غیره)؛ باب هفتم در نسخ (حد و شرایط نسخ، فرق بین بداء و نسخ و تخصیص، جواز نسخ شرایع، دخول نسخ در اخبار، جواز نسخ حکم بدون نسخ تلاوت و جواز نسخ تلاوت بدون نسخ حکم، نسخ یک چیز قبل از وقت فعل آن جایز نیست، جواز نسخ کتاب به کتاب، و سنت به سنت، جواز نسخ قرآن به سنت، جواز نسخ سنت به قرآن و نظایر آن)؛ باب هشتم در اخبار (اقسام اخبار، آیا علمی که از اخبار حاصل می گردد ضروری است یا مکتسب، در اینکه خبر واحد موجب علم نمی گردد)؛ باب نهم در شناخت (متحمل اخبار و متحمل عنه)؛ باب دهم در افعال (شامل تقسیمات فعل، فرق بین محذور و مکروه، عقل بر وجوب پیروی از افعال نبی (ص) حکم نمی کند، سمع به وجوب تأسی از افعال نبی (ص) حکم می کند، آیا تعارض در افعال او (ص) جایز است و غیره)؛ باب یازدهم در اجماع (حجیت اجماع و بیان علت و دلیل آن، اجماع اهل هر عصری حجت است، آیا به هنگام اختلاف صحابه در یک حکم جایز است که از بعضی از آنان پیروی شود و غیره)؛ باب دوازدهم در قیاس (قیاس و اجتهاد و رأی چیست، جواز تعبد به قیاس، طریقه نظام و پیروانش، در رد کسانی که قیاس را از طریق عقل اثبات می کنند، در ادله کسانی که قائل به قیاس از طریق شرع اند و جواب آنها)؛ باب سیزدهم در اجتهاد (در اجتهاد و تعبد به آن و مواردش، صفات مفتی و

مستفتی، وجوب ترجیح نظر مفتیان عالمتر یا دیندارتر، و تخییر نظر آنها هنگام تساوی علم و دین آنها، و غیره)؛ باب چهاردهم در حظر و اباحه (در تعریف مباح و محظور، استدلال قائل به حظر و جواب آن، کیفیت استحقاق عقلی، و غیره)؛ باب پانزدهم در نفی و استصحاب (دلیل بر نفی، استصحاب حال دلیلی ندارد، انتفاء دلالت در نفی کافی است، استدلال بر براءت ذمه و غیره).

عناوین کفایة الاصول: مقدمه باید گفت کتب اصولی متأخران به دو بخش عمده تقسیم شده است. نخست مباحث الفاظ، دوم مباحث ادله عقلیه. کفایة متشکل از مقدمه، هشت مقصد و یک خاتمه است، مقدمه با پنج مقصد قسمت مباحث الفاظ و سه مقصد دیگر با خاتمه قسمت ادله عقلیه این کتاب را تشکیل می دهد که عبارتند از: مقدمه (شامل مباحثی چون موضوع علم، وضع، صحت اطلاق لفظ و اراده نوع یا مثل یا شخص از آن، علائم حقیقت و مجاز از قبیل تبادل و غیر آن، حقیقت شرعیه، مبحث مشتق و متعلقات آن)؛ مقصد اول در اوامر (معنی ماده امر و بحث از اتحاد طلب و اراده، دلالت جمله خبری بر وجوب، امر بعد از حظر، مره و تکرار، فور و تراخی، مقدمه واجب، امر به شیء نسبت به اقتضا نهی از ضد و غیره)؛ مقصد دوم در نواهی (حقیقت مدلول ماده و صیغه نهی، اجتماع امر و نهی، نهی از شیء نسبت به اقتضاء فساد و غیره)؛ مقصد سوم در مفاهیم (تعریف مفهوم، مفهوم جمله شرطیه، مفهوم استثناء لقب، عدد و ادات حصر و غیره)؛ مقصد چهارم در عام و خاص (تعریف عام و خاص، الفاظ وصیغ عموم، حجت بودن عامی که تخصیص در آن راه یافته، اجمال مخصص، عمل به عام پیش از مخصص، خطابات شفاهی، تخصیص کتاب به خبر واحد، و غیره)؛ مقصد پنجم در مطلق انسداد و مقید و مجمل و مبین (تعریف مطلق و مقید، مقدمات حکمت، مطلق و مقید متنافی، مجمل و مبین، و غیره)؛ مقصد ششم در امارات (قطع و اقسام آن، امارات غیر علمی، ظواهر قرآن و سنت، اجتماع منقول به خبر واحد، خبر واحد، ظن در حال انسداد و مقدمات دلیل انسداد، و غیره)؛ مقصد هفتم در اصول عملیه (اصل براءت، احتیاط، تخییر و استصحاب)؛ مقصد هشتم در تعادل و ترجیح یا تعارض (تعریف تعارض، تعارض میان اماره و اصل، تعارض میان امارات، تعارض میان ظاهر و اظهر، دائر شدن امر میان نسخ و تخصیص و غیره)؛ خاتمه شامل بحث پیرامون امور مربوط به اجتهاد.

علم اصول فقه در نیمه اول قرن اول هجری و حداکثر در نیمه دوم آن جوانه زده

است. در عصر نص یعنی زمان حیات رسول اکرم (ص) از آنجا که در مسائل فقهی و استنباط احکام مراجعه به ایشان و استفتاء از ایشان ممکن بوده، نیاز به رأی و قیاس و اجتهاد شخصی چندان شدید نبوده است، ولی از سوی دیگر همگان در همه جا و همه وقت به حضرت رسول (ص) دسترسی نداشته‌اند و احادیثی هست حاکی از اینکه حضرت به عاملان و والیانی که منصوب می‌فرموده اجازه رأی شخصی در مواردی که حکمی در کتاب و سنت بیان نشده می‌داده است. اکثریت محققان، شافعی و ابوحنیفه و بعضی ابو یوسف قاضی و محمد بن حسن شیبانی را نخستین بنیانگذاران و رساله‌نویسان در زمینه اصول فقه اهل سنت می‌دانند. در شیعه عصر نص و دسترسی به معصوم تا زمان غیبت کبری (۳۲۹ ق) ادامه داشته، مع الوصف همانگونه که نطفه‌های علم اصول اهل سنت در حیات حضرت رسول (ص) بسته شده، علم اصول فقه شیعه نیز در عصر ائمه، علی‌الخصوص صادقین علیهما السلام نشأت گرفته است. زیرا از یک سو شیعیانی که در بلاد دور دست نسبت به موطن ائمه (ع) به سر می‌بردند، همه وقت به ائمه (ع) دسترسی نداشتند. دیگر اینکه روایات ائمه (ع) خود عام و خاص و مطلق و مقید داشت و روایات و محدثان طبعاً در جمع بین روایات و رفع تعارض آنها که خود اساس اجتهاد و استنباط است می‌کوشیدند. دیگر اینکه ائمه (ع) اصحاب خود را به افتاء و رد فروع بر اصول تشویق می‌فرمودند. چنانکه از حضرت امام جعفر صادق (ع) و امام رضا (ع) روایتی به این مضمون نقل شده که القاء اصول از ماست و تفریع آن بر شماست. همچنین امام صادق (ع) به ابان بن تغلب فرموده است: «در مسجد مدینه بنشین و فتوا بده، چه دوست دارم در میان شیعیان من کسانی چون تو باشند و به این کار پردازند». تاریخ اصول فقه شیعه را به هفت دوره می‌توان تقسیم کرد:

دوره اول عصر ائمه (ع): روایات اصول فقهی ائمه، علی‌الخصوص امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) در کتب اربعه مندرج است. چند تن از علمای قرون بعد اختصاصاً این گونه روایات را جمع و تدوین کرده‌اند، از جمله شیخ حر عاملی (۱۰۳۴ - ۱۱۰۴ ق) در کتاب الفصول المهمة فی اصول الائمة و سید عبدالله شبر (م ۱۲۴۲ ق) در کتاب خود تحت عنوان الاصول الاصلية (شامل ۱۹۰۳ حدیث) و هاشم ابن زین العابدین خوانساری اصفهانی (م ۱۳۱۸ ق) در کتاب اصول آل الرسول (مشمول بر چهار هزار حدیث). نخستین کسی که از میان علمای شیعه رأساً به تألیف در زمینه اصول

فقه پرداخت هشام بن حکم (م ۱۹۹ ق) است که کتابی به نام الا لفاظ و مباحثها تألیف کرده است. دیگر یونس بن عبدالرحمن که اختلاف الحدیث و مسائله را که در مبحث تعارض حدیثین و تعادل و ترجیح است از امام موسی ابن جعفر (ع) روایت کرده است. دیگر از مؤلفان اصول فقه در دوره اول ابوسهل نوبختی اسماعیل بن علی از اصحاب امام حسن عسکری (ع) است، صاحب کتابهای الخصوص والعموم؛ ابطال القیاس و نقض اجتهاد الرأی علی بن راوندی، دیگر حسن بن موسی نوبختی صاحب کتاب خبر الواحد والعمل به و کتاب الخصوص والعموم. این دوره به آغاز عصر غیبت کبری ختم می شود.

دوره دوم: در این دوره که از عصر غیبت کبری تا پایان عصر شیخ طوسی را در بر می گیرد، علم اصول فقه از فقه و نیز از کلام جدا می شود و به صورت یک علم مدون و مستقل در می آید. نخستین فقیه شیعه که در این دوره اثری در زمینه اصول فقه تدوین کرده است حسن بن علی بن ابی عقیل نعمانی معاصر کلینی و علی بن بابویه است، صاحب کتابی به نام المتمسک بحبل آل الرسول. سایر اصولیان این دوره عبارتند از: محمد بن احمد بن الجنید معروف به ابوعلی اسکافی و ابن جنید (م ۳۸۱ ق) که شیخ مفید از او روایت کرده است. او در اصول صاحب کتابی است به نام کشف التمیوه والالتباس. از او و ابن ابی عقیل در کتب فقها و اصولیان به عنوان «قدیمین» یاد شده است. دیگر ابو منصور صرام نیشابوری متکلم صاحب کتاب بیان الدین فی الاصول و کتاب فی ابطال القیاس. دیگر محمد بن احمد داود معروف به ابن داود (۳۶۸ ق) صاحب کتاب مسائل الحدیثین المختلفین. همچنین شیخ مفید (۳۳۶ - ۴۱۳ ق) صاحب کتابی است درباره قیاس، آثار دیگر اصولی او عبارتند از: النکت فی مقدمات الاصول و اصول الفقه که کتاب اخیر را یکی از شاگردانش به نام کراجکی در کتاب خود کنز الفوائد به اختصار نقل کرده است. پس از شیخ مفید باید از دو تن از ارشد شاگردان او که از اعظام علمای شیعه هستند نام برد: نخست سید مرتضی معروف به علم الهدی (م ۴۳۶ ق) صاحب کتاب الذریعة الی اصول الشریعة که خلاصه ای از عناوین آن پیشتر نقل شد - و دیگر شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) صاحب عدة الاصول. حمزة بن عبدالعزیز معروف به سلار (متوفای اواسط قرن پنجم) صاحب التقریب را نیز می توان متعلق به این دوره به شمار آورد.

دوره سوم: این دوره از عصر ابن ادریس - نیمه قرن ششم - تا ظهور اخباریگری -

اوایل قرن یازدهم - امتداد دارد. این دوره مسبوق به رکودی است که پس از وفات شیخ طوسی تا عصر ابن ادریس حلی بر اجتهاد و اصول فقه شیعه سایه افکنده بود. شخصیت و نفوذ علمی شیخ الطایفه تا به حدی بود که شاگردان او و فقهای بعد یکسره تحت سیطره آن قرار داشتند، به طوری که ابن ادریس دانشمندان این عصر را «مقلده» می نامد. این رکود با مجاهدات علمی مبتکرانه و جسورانه محمد بن ادریس عجللی حلی (۵۴۳ - ۵۹۸ ق) صاحب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی شکسته شد و علم اصول نضج و نهضتی یافت. کتاب السرائر آکنده از نقد و بررسی آراء شیخ طوسی است. دیگر از صاحب نظران اصول این دوره که او نیز همانند ابن ادریس منتقد آراء شیخ طوسی است ابوالمکارم حمزة بن علی بن علی بن زهره معروف به ابن زهره (م ۵۸۵ ق) صاحب کتاب غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع است. حرکت فکری ای را که این دو تن برانگیختند محقق حلی نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن (۶۰۲ - ۶۷۶ ق) دنبال گرفت. از آثار اصولی او نهج الوصول الی معرفة الاصول و معارج الاحکام است. دیگر اصولیان این دوره یا فقهای که در زمینه اصول نیز تألیف دارند عبارتند از: علامه حلی (م ۷۲۶ ق) صاحب: تهذیب الوصول الی علم الاصول؛ مبادی الوصول الی علم الاصول؛ نهایة الوصول الی علم الاصول؛ غایه الوصول؛ النکت البدیعة؛ منتهی الوصول الی علمی الکلام و الاصول و نهج الوصول الی علم الاصول. دیگر فخر المحققین فخر الدین ابوطالب محمد بن حسن (۶۸۲ - ۷۷۱ ق) فرزند علامه حلی، صاحب کتاب غایه السؤل فی شرح تهذیب الاصول و شرح المبادی. شهید اول ابو عبدالله محمد بن شیخ جمال الدین مکی (۷۳۴ - ۷۸۶ ق) شاگرد فخر المحققین صاحب دو کتاب فقهی معروف الدروس و اللمعة الدمشقیة دو اثر اصولی دارد: نخست جامع البین من فوائد الشرحین که در آن بین شرحهای دو برادر سید عمید الدین و سید ضیاء الدین اعرجی خواهرزادگان علامه حلی بر کتاب تهذیب طریق الوصول الی علم الاصول، تألیف علامه حلی جمع کرده است؛ دوم القواعد الكلية الاصلیة و الفرعیة. دیگر شهید ثانی زین الدین بن علی جبعی شاهی (۹۱۱ - ۹۶۵ ق) صاحب روضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة در فقه و تمهید القواعد در اصول. دیگر شیخ محمد حسن بن زین الدین (۹۵۹ - ۱۰۱۱ ق) فرزند شهید ثانی، صاحب کتاب معروف معالم الاصول که به مناسبت تألیف آن به «صاحب معالم» معروف است. این کتاب که در زمینه اصول فقه است، در اصل مقدمه

جامع و مستقل او است بر کتاب فقهی مؤلف به نام معالم الدین و ملاذ المجتهدین. آخرین اصولی این دوره شیخ بهائی (۹۵۳ - ۱۰۳۱ ق) صاحب زبدة الاصول است.

دوره چهارم: این دوره از دوره‌های رکود علم اصل است و مواجهه با پیدایش و رواج اخباریگری است. اخباریان به ویژه مؤسس این مکتب محمد امین استرآبادی (م ح ۱۰۲۳ ق) صاحب الفوائد المدنیة که کتابی در رد اجتهاد و اصولیگری است، برای عقل و اجتهاد نه اصالت و نه اعتباری در برابر کلام معصوم و احادیث و اخبار مروی از آنان قائل بودند و علم اصول را که خود در عصر ائمة اطهار (ع) و با اشاره و ارشاد ایشان نشأت گرفته بود علمی نوظهور و بدعت آمیز می‌شمردند و بر آن بودند که فقه‌های امامیه، از اصحاب ائمة (ع) تا امثال کلینی و صدوق همه «اخباری» بوده‌اند و بعدها نهضت انحرافی اجتهاد و اصول پدید آمده است. حال آنکه شاید به استثناء کلینی و شیخ صدوق سایر بزرگان و زعمای صدر اول امامیه از جمله ابن ابی عقیل، ابن جنید، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی همه در عین اعتنا و اهتمام فراوان به شأن احادیث و اخبار، اصولی مشرب بوده‌اند. باری با وجود وقفه‌ای که ظهور اخباریگری در راه رشد علم اصول ایجاد کرد بزودی تألیف و شرح و تحشیة کتب اصولی از سر گرفته شد. بعضی دیگر از اصولیان این دوره عبارتند از: فاضل جواد (متوفای اواسط قرن یازدهم) صاحب غایة المأمول فی شرح زبدة الاصول؛ سلطان العلماء سید حسین بن میرزا رفع الدین آملی (م ۱۰۶۴ ق) صاحب حاشیه بر معالم و حاشیه بر زبدة الاصول؛ مولی عبدالله بن محمد تونی معروف به فاضل تونی (م ۱۰۷۱ ق) صاحب وافیة؛ سید صدرالدین قمی (م ۱۰۷۱ ق) استاد وحید بهبهانی و صاحب شرح بروافیة؛ آقای حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ ق) صاحب مشارق الشموس فی شرح الدروس؛ محمد بن حسن شیروانی (م ۱۰۹۸ ق) صاحب حاشیه بر معالم؛ آقا جمال خوانساری (م ۱۱۲۵ ق) فرزند آقا حسن خوانساری، صاحب حاشیه شرح مختصر عضدی.

دوره پنجم: این دوره نقطه عطفی در تحول و توسعه علم اصول فقه شیعه است و سلسله جناب آن محمد باقر بن محمد اکمل، معروف به وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶ ق) است که سنگر نیرومندی در حلقه درس و حوزه علمیه خود در کربلا در رد اخباریگری و دفاع از مبانی نگرش اصولی بنیاد نهاد و اکثر شبهات اخباریان را در کتاب مهم خود الفوائد الحائریة پاسخ گفت. این دوره از عصر وحید بهبهانی تا عصر آخوند ملا محمد

کاظم خراسانی گسترده است و از مشخصات آن آمیختگی مباحث فلسفی و منطقی با اصول فقه است. اصولیان بزرگی در طی این دوره به عرصه آمده‌اند که از جمله شاگردان مستقیم یا غیر مستقیم استاد اکبر (وحید بهبهانی) بوده‌اند مانند: سید مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲ ق)؛ شیخ جعفر کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ ق) صاحب کشف الغطاء در فقه که مقدمه آن در اصول فقه است؛ میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱ ق) صاحب قوانین الاصول یا القوانين المحکمة؛ سید علی طباطبائی (م ۱۲۲۱ ق) معروف به صاحب ریاض صاحب رسالاتی در اجتماع امر و نهی، اصالة البرائة، حجیت اجماع و استصحاب، حجیت شهرت، حجیت ظواهر کتاب، حجیت مفهوم بالاولویة؛ شیخ اسدالله شوشتری (م ۱۲۳۴ ق) صاحب کشف القناع عن وجوه حجیة الاجماع؛ سید محسن اعرجی کاظمی (م ۱۲۲۷ ق) صاحب المحصول و الوافی فی شرح الوافی؛ شریف العلماء محمد شریف بن حسنعلی (م ۱۲۴۵ ق)؛ مولی احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق) صاحب مفتاح الاصول و مناهج الوصول الی علم الاصول؛ شیخ محمد تقی بن عبدالرحیم (م ۱۲۴۸ ق) صاحب هداية المسترشدين در شرح معالم الاصول؛ محمد حسن ابن عبدالرحیم (م ۱۲۶۱ ق) صاحب الفصول فی علم الاصول؛ سید ابراهیم بن محمد باقر موسوی قزوینی (م ۱۲۶۲ ق) صاحب ضوابط الاصول و نتایج الافکار؛ محمد ابراهیم بن محمد حسن کاخکی معروف به کلباسی (م ۱۲۶۲ ق) صاحب اشارات الاصول. بزرگترین اصولی اواخر این دوره شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق) صاحب فرائد الاصول (= رسائل) است. بعضی دیگر از اصولیان اواخر این عصر عبارتند از: سید محمد باقر بن سید علی قزوینی (م ۱۲۸۶ ق) صاحب مفاتیح الاصول و نخبة الاصول؛ میرزا ابوالقاسم بن محمد علی تهرانی معروف به کلانتری (م ۱۲۹۲ ق) صاحب مطارح الانظار؛ سید حسین کوهکمری (م ۱۲۹۹ ق) صاحب بشری الوصول الی علم الاصول؛ موسی بن جعفر بن احمد تبریزی، صاحب اوثق الوسائل فی شرح الرسائل؛ محمود بن جعفر میثمی (م ۱۳۱۰ ق) صاحب جوامع الشتات و قوامع الفضول؛ میرزا حبیب الله رشتی (م ۱۳۱۲ ق) صاحب بدائع الاصول؛ ضیاءالدین محمد حسین بن محمد علی شهرستانی (م ۱۳۱۵ ق) صاحب غایة المسؤول فی علم الاصول؛ میرزا محمد حسن آشتیانی (م ۱۳۱۹ ق) صاحب بحر الفوائد فی شرح الفرائد، محمد باقر بن محمد علی مازندرانی (م ۱۳۲۲ ق) صاحب مجمع الاصول.

دوره ششم: این دوره آخرین دوره در تاریخ اصول فقه شیعه است و از عصر آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق) تا عصر حاضر را در بر می گیرد. مهمترین مشخصه این دوره پیچیدگی و پیشرفت فنی مباحث اصول فقه است. به طوری که به گفته ای «از گذشته تقریباً جز مصطلحاتی بیش نمانده و به کلی اساس مباحث دگرگون شده است». آخوند خراسانی که در انقلاب مشروطیت ایران نقش تعیین کننده ای داشت، شاگرد حاج ملا هادی سبزواری و شیخ مرتضی انصاری و میرزای شیرازی است و معروف است که از حوزه درس او قریب به هزار مجتهد یا محقق قریب الاجتهاد بیرون آمده است. مهمترین اثر اصولی او کفایة الاصول است که از همان آغاز به صورت مهمترین کتاب درسی حوزه های علمیه ایران و عراق در آمده و بر آن شروح و حواشی بسیار نوشته اند. صاحب الذریعة ۱۲ شرح و ۲۶ حاشیه بر آن را ثبت کرده است. از مهمترین شروح آن شرح میرزا ابوالحسن مشکینی و شیخ علی بن قاسم قوچانی و شرح شیخ محمد حسین اصفهانی مشهور به کمپانی با عنوان نهایة الدراية است. همچنین شرح شیخ عبدالحسین رشتی و شرح سید محسن حکیم به نام حقایق الاصول است. از مهمترین حواشی آن حاشیه میرزا ابوالحسن مشکینی و حاشیه سید حسن اشکذری یزدی و حاشیه سید حسن رضوی قمی با عنوان نهایة المأمول و حاشیه شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی است. دیگر از آثار اصولی آخوند خراسانی فوائد الاصول و تعلیقه بر رسائل شیخ انصاری است. بعضی دیگر از اصولیان بزرگ دوره ششم عبارتند از: میرزا حسین نائینی (۱۲۷۷ - ۱۳۵۵ ق) که دو تقریر از دروس اصول فقه او تدوین شده است، نخست فوائد الاصول به اهتمام شیخ محمد علی کاظمی (م ح ۱۳۲۴ ش) و دیگر اجود التقريرات تألیف آیت الله سید ابوالقاسم خوئی؛ حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (م ۱۳۵۵ ق) صاحب درر الاصول؛ سید محمد تنکابنی (م ۱۳۵۹ ق) صاحب ایضاح الفرائد فی علم الاصول؛ آقا ضیاءالدین عراقی (۱۲۷۸ - ۱۳۶۱ ق) صاحب المقالات الاصولیة. همچنین تقریرات درس او را چند تن از جمله شیخ محمد تقی بروجردی تحت عنوان نهایة الافکار و میرزا هاشم آملی تحت عنوان بدائع الافکار جمع و تدوین کرده اند. در پایان باید از چهار تن صاحب نظر معاصر که تحولی در آسان نگاری کتب اصولی ایجاد کرده اند یاد کرد. نخست محمد رضا مظفر صاحب اصول الفقه (چهار جزء در دو مجلد)؛ سپس یکی از شیوانویس ترین اصولیان

عصر جدید آیت الله شهید سید محمد باقر صدر (م ۱۴۰۰ ق) صاحب اصول الفقه (در سه جزء که اخیراً بخشی از آن به فارسی ترجمه شده است) و المعالم الجديدة فی الاصول؛ سوم مرحوم استاد محمود شهابی صاحب تقریرات اصول (تهران ۱۳۵۸ ش) که تقریرات درس اصول فقه ایشان در دانشکده حقوق دانشگاه تهران بوده و بارها به طبع رسیده است؛ چهارم مرحوم محمد رشاد صاحب اصول فقه (تهران، ۱۳۵۵ ش) که تحریر ساده و شیوایی از امهات مباحث و مسائل اصول فقه شیعه به دست داده است.

منابع

المعالم الجديدة، محمد باقر صدر، ۱ - ۸۹؛ علم الاصول- تاریخاً و تطوراً، علی الفاضل القائنی؛ «نگاهی به تحول علم اصول» نوشته ابوالقاسم گرجی در مقالات و بررسیها، دفتر سیزدهم- شانزدهم، ۱۳۵۲ ش، ۲۷ - ۸۰؛ الذریعة الی اصول الشریعة، علم الهدی.

بحارالانوار

همزمان با سیصدمین سالگرد درگذشت علامه مجلسی

مولی محمد باقر بن محمد تقی معروف به مجلسی ثانی یا علامه مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ق)، از بزرگان تشیع و از اقران و معاصران ملا محسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ ق)، شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) و از اعلام قرن یازدهم هجری قمری است که به کثرت تألیف و اهتمام به اداره امور شرعی از جمله منصب شیخ الاسلامی و مرجعیت و فتوا معروف است. یکی از خصوصیات عمده علمی او این است که بسیاری از آثارش را به فارسی نوشته است، یا بعضی از آثار عربی اش را خودش به فارسی ترجمه کرده است. او ۱۳ کتاب به عربی و ۵۳ کتاب به فارسی دارد. مهمترین و مفصلترین تألیف مجلسی بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار است. برای آنکه شأن بحارالانوار در میان مجموعه های معتبر حدیث شیعه روشن تر شود و ارجاعات و اشاراتی که به آنها در این مقاله هست بدون ابهام باشد، به اختصار تمام به هشت کتاب عمده و معتبر حدیث شیعه اشاره می کنیم.

(۱) اصول کافی، تألیف محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق) که شامل حدود ۱۶

هزار حدیث است و ذیلی به نام روضه دارد. بهترین طبع و تصحیح آن در عصر جدید به همت و با تصحیح و تعلیقات استاد علی اکبر غفاری است. (چاپ سوم. تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق که در جلد اول آن اصول کافی، و بقیه فروع یا روضه کافی است و کراراً تجدید طبع یافته است.

(۲) من لایحضره الفقیه، تألیف شیخ صدوق یا ابن بابویه (محمد بن علی، م ۳۸۱ ق) که شامل ۵۹۹۸ حدیث است. بهترین تصحیح و طبع آن، تصحیح استاد علی اکبر غفاری است (تهران، تاریخ مقدمه ۱۳۹۲ ق).

(۳) تهذیب، تألیف شیخ الطایفه محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق) شامل ۱۳۵۹۰ حدیث. بهترین طبع آن در ده مجلد با تحقیق و تعلیق سید حسن موسوی الخراسان، در نجف انجام گرفته، سپس به طریق افست توسط دارالکتب الاسلامیه تهران تجدید طبع یافته است (تاریخ مقدمه طبع اول ۱۳۷۸ ق).

(۴) الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تألیف همو، شامل ۵۵۱۱ حدیث. بهترین طبع آن به تحقیق و تعلیق سید حسن موسوی الخراسان در ۴ مجلد، در سال ۱۳۷۵ ق، در نجف انجام گرفته، و بارها در تهران به طریق افست تجدید شده است.

(۵) الوافی، تألیف ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) که تمامی احادیث کتب اربعه را نیز در بر دارد و دارای حدود پنجاه هزار حدیث است. وافی در عصر جدید در سه مجلد کلان به طبع سنگی، و اخیراً همان طبع به طریقه افست جزو منشورات کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی انتشار یافته است. و گویا مؤسسه آل البيت در قم، انتشار طبع مصحح و منقحی از آن را همانند وسائل الشیعه، و مستدرک الوسائل، جزو برنامه های خود دارد.

(۶) بحار الانوار که مقاله حاضر به معرفی آن اختصاص دارد.

(۷) وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تألیف شیخ محمد بن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) که نخستین طبع منقح حروفی آن به همت مرحوم آیت الله عبدالرحیم ربانی شیرازی در ۲۰ مجلد انجام شده است (طبع اول ۱۳۷۶ ق؛ طبع پنجم، بیروت، ۱۴۰۳ ق). طبع و تصحیح جدیدی از آن با عنوان تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه به همت مؤسسه آل البيت قم، در سال ۱۴۰۹ ق آغاز شده و تا کنون ۶ مجلد از آن از طبع خارج شده است.

(۸) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تألیف حاج میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰ ق) این کتاب چهارمین کتاب از مجموعه های حدیث اخیر شیعه و هشتمین و آخرین کتاب از مجموعه های احادیث شیعه امامیه اثنی عشریه است. بارها به شیوه سنگی در ۳ مجلد بزرگ به طبع رسیده است (طبع اول تهران، ۱۳۲۱ ق) و اخیراً مؤسسه آل البیت آن را به شیوه حروفی، با تحقیق و تصحیح علمی به طبع رسانده است (قم، ۱۴۰۷ ق). مستدرک شامل حدوداً ۲۳ هزار حدیث است که در وسائل نیامده است، و ترتیب آنها مانند ابواب خود وسائل است - که آن نیز همانند ابواب فقهی از طهارت تا دیات است.

محتویات و حجم بحار

بحارالانوار جامع ترین مجموعه حدیث شیعی است، که در آن بخش عمده ای از آیات قرآن کریم همراه با تفسیر آنها به تناسب عناوین ابواب و موضوعات درج شده، و تقریباً تمامی احادیث نبوی (نیز قدسی) و اخبار و روایات و معارف اهل بیت علیهم السلام در آن درج است و مواد اصلی علوم نقلی و نیز تجربی اعلام و بزرگان شیعه از صحابه رسول اکرم (ص) و اصحاب ائمه (ع) تا قرن هشتم در آن گردآوری شده است. در این مجموعه گردآوری و نقل عین متون و نصوص است که واجد اهمیت طراز اول و نشان دهنده روش علمی و عینی علامه مجلسی است. گرایش مجلسی به جمع و تدوین عین آثار و مآثورات قدیم، و نه اظهار نظر شخصی، ارزش والائی به بحارالانوار داده است. البته شرح و بیانی در ذیل اغلب ابواب، به قلم مجلسی افزوده شده است. ولی این توضیحات و تعلیقات از متون و نصوص اصلی ممتاز است. اندیشه ها و آراء علمی و تجربی یعنی تقریباً تمامی طبیعات و آراء طبی، نجومی، فلکی، ریاضی و معارف اجتماعی و آداب و سنن و مراسم و شعائر و خلاصه کلیه وجوه و جلوه های تاریخ و فرهنگ تشیع و نیز اساطیر و قصص و فرهنگ عامه (فولکلور) شیعه نیز در بحارالانوار گرد آمده است. چنین دایرة المعارف پر موضوع و مدخلی، نه در ده قرن اول تاریخ شیعه، تا عصر مجلسی، و نه در سه قرن کاملی که از وفات او می گذرد، در عالم تشیع و نیز سایر مذاهب اسلامی نوشته نشده است که همه شئون اندیشه و عمل و عقاید و احکام اسلام و تشیع را از ملک تا ملکوت و از جنین تا جنان در بر داشته باشد. مجلسی این اثر عظیم را که در چاپ

جدید، در صد و ده مجلد = در ۲۳۲۷ باب، و بالغ بر حدود چهل هزار صفحه است، در طی مدت سی و شش سال از ۱۰۷۰ تا ۱۱۰۶ با همکاری جمع کثیری از فضلا و شاگردان ارشد خود به پایان برده است. برای بهتر نمایاندن محتویات بحارالانوار، مجلدات بیست و پنج گانه آن را طبق اجزاء چاپ سنگی قدیم، و با تطبیق به مجلدات چاپ حروفی جدید معرفی می کنیم.

جلد ۱ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۱ و ۲ چاپ جدید: دارای ۴۰ باب، شامل مقدمه، کتاب عقل و جهل، فضیلت علم و علما، حجیت اخبار، قواعد کلی مستخرج از آنها، و ذم قیاس. مقدمه مجلسی مفصل و مهم است و دارای پنج بخش است: ۱) در باب مصادر بحار ۲) در باب اعتبار آنها ۳) رموز و اختصارات نام کتب ۴) اختصار اسناد ۵) بیان سرآغاز (یعنی اسناد و سلسله روات) اهم مصادر. این مجلد قبل از آغاز طبع امین الضرب، در سال ۱۳۰۱ ق در تبریز به شیوه سنگی به طبع رسیده است. و دوبار به فارسی ترجمه شده است. یک بار در هند در سال ۱۱۶۱ ق و یک بار در ایران که نام این ترجمه فارسی عین الیقین است.

جلد ۲ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۳ و ۴ چاپ جدید: دارای ۳۱ باب. شامل کتاب توحید و صفات و اسماء الحسنی و تمامی کتاب توحید مفضل و رساله اهللبجة که منسوب به امام صادق (ع) است. این مجلد تحت عنوان جامع المعارف به فارسی ترجمه و طبع گردیده است.

جلد ۳ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۵ تا ۸ چاپ جدید دارای ۵۹ باب. در عدل، مشیت، اراده، قضا، قدر، هدایت، اضلال، امتحان، طینت، میثاق (عالم ذر)، توبه، علل الشرایع، مقدمات مرگ، احوال برزخ و قیامت و احوال آن و شفاعت و وسیله و جنت و نار.

جلد ۴ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۹ و ۱۰ چاپ جدید: دارای ۸۳ باب. شامل کتاب احتجاجات، مناظرات صحابه و ائمه و احتجاجات بعضی علما مانند شیخ مفید و سید مرتضی، و کتاب مسائل تألیف علی بن جعفر در آن مندرج است. این کتاب قبل از طبع امین الضرب (کمپانی) در تبریز، به سال ۱۳۰۱ ق به طبع رسیده است.

جلد ۵ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۱۱ تا ۱۴ چاپ جدید: دارای ۸۳ باب در احوال و قصص انبیاء از آدم تا خاتم علیهم السلام و اثبات عصمت آنان و پاسخ به

اعتراضاتی که در این باب شده است.

جلد ۶ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۱۵ تا ۲۲ چاپ جدید: دارای ۷۲ باب. در احوال نبی اکرم (ص) و آباء او و ذکر اصحاب فیل و حفر چاه زمزم و احوال مکه؛ شرح حقیقت اعجاز و معجزات حضرت رسول (ص) و وقایع حیات و غزوات ایشان؛ کیفیت اعجاز قرآن، شرح حال سلمان، ابوذر، عمار، مقداد و بعضی دیگر از صحابه. این مجلد هم به فارسی ترجمه شده است.

جلد ۷ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۲۳ تا ۲۷ چاپ جدید: دارای ۱۵۰ باب. در مشترکات احوال ائمه (ع)، شرایط امامت، ولادت و سیره ائمه و غرائب شئون و علوم آنان و فضیلتشان بر انبیاء، ثواب محبت آنان و فضیلت ذریه آنان و بعضی احتجاجات علماء. این مجلد، قبل از طبع امین الضرب، در سال ۱۲۹۴ در تبریز به چاپ رسیده است. این مجلد را آقای رضی بن محمد نصیر، و آقا نجفی اصفهانی هر یک جداگانه تلخیص کرده اند. ملخص آقا نجفی: جامع الانوار فی مختصر سابع البحار نام دارد.

جلد ۸ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۲۸ تا ۳۴ چاپ جدید: دارای ۶۲ باب. در فتنه های بعد از رسول اکرم (ص) و سیره خلفا و مآوقع روزگار آنان و کیفیت جنگ و صفین و نهروان و غارات معاویه بر اطراف عراق، و احوال بعضی از اصحاب امیرالمؤمنین و شرح بعضی از اشعار منسوب به ایشان (حضرت علی - ع -) و شرح بعضی از رسالات و نامه های حضرت (ع). این مجلد دو ترجمه فارسی دارد یکی به قلم مولی محمد نصیر بن مولی عبدالله، دوم موسوم به مجاری الانهار فی ترجمه المجلد الثامن من البحار، به قلم مولی محمد مهدی بن محمد شفیع استرآبادی مازندرانی (م ۱۲۵۹ ق).

جلد ۹ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۳۵ تا ۴۲ چاپ جدید: دارای ۱۲۸ باب. در احوال امیرالمؤمنین (ع) از ولادت تا شهادت، و احوال پدر ایشان (ابوطالب) و ایمان او و احوال عده ای از صحابه ایشان، و نصوص وارده در باب ائمه اثنی عشر (ع). این مجلد قبل از طبع امین الضرب در سال ۱۲۹۷ ق در تبریز طبع شده است. و دو ترجمه فارسی دارد (۱) کشف الاسرار فی فضائل سید الابرار، (۲) ترجمه به قلم آقای رضی بن مولی محمد نصیر.

جلد ۱۰ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۴۳ تا ۴۵ چاپ جدید: دارای ۵۰ باب. در شرح احوال سیده النساء (حضرت فاطمه زهرا، ع) و امام حسن مجتبی (ع) و ابی عبدالله الحسین (ع) و احوال مختار و انتقام گیری او. جزء دوم این مجلد به نام محن الا برار فی ترجمه مقتل بحار الانوار به فارسی ترجمه شده و همراه با کتاب لهوف و رساله اخذ الثار و مقتل ابی مخنف به طبع رسیده است. دو ترجمه دیگر از آن به فارسی هست. یکی از میر محمد عباس تستری لکهنوی، دوم از میرزا محمد علی مازندرانی. این مجلد به اردو هم ترجمه شده است.

جلد ۱۱ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۴۶ تا ۴۸ چاپ جدید: دارای ۴۶ باب. در احوال چهار تن از ائمه بعد از امام حسین (ع) (از امام سجاد تا امام کاظم علیهم السلام) و احوال عده ای از اصحاب و ذراری آنان.

جلد ۱۲ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۴۹ و ۵۰ چاپ جدید: دارای ۳۹ باب در احوال چهار تن از ائمه قبل از حضرت حجت (ع) (از حضرت رضا تا امام حسن عسکری علیهم السلام) و احوال بعضی از اصحاب آنان.

جلد ۱۳ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۵۱ تا ۵۳ چاپ جدید: دارای ۳۴ باب. در احوال حضرت حجت منتظر (عج) از ولادت تا غیبت و علت غیبت و علائم ظهور ایشان و سخن از کسانی که به حضور او تشریف یافته اند، و اثبات رجعت، و قصه جزیره خضرا. مجلسی این مجلد را کتاب الغیبه هم نامیده است. این مجلد را شیخ محمد حسن بن محمد ولی ارومیه ای به فارسی ترجمه کرده است. در هند نیز به قلم نصیرالدین بن حیدر به فارسی در آمده است. حاج میرزا حسین نوری نیز استدراکی بر این جلد به نام جنة المأوی نوشته است.

جلد ۱۴ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۵۷ تا ۶۶ چاپ جدید: دارای ۲۱۰ باب. در سماء و عالم و حدوث آنها و فلکیات و صفات فرشته و جن و انسان و حیوان و عناصر و ازمنه و امکانه. همچنین ابوابی در صید و ذباجه و اطعمه و اشربه، و تمام کتاب طب النبی، و کتاب طب الرضا در آن مندرج است. این مجلد را آقا نجفی اصفهانی به فارسی ترجمه کرده است.

جلد ۱۵ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۶۷ تا ۷۳ چاپ جدید: دارای ۱۰۸ باب. در ایمان و کفر. شامل سه بخش: ۱) ایمان و شروط آن و صفات و فضل مؤمنان. و

فضل شیعه و صفات آنها؛ ۲) اخلاق حسنه و منجیات (اعمال و اخلاق رستگاری بخش) (۳) کفر و شعبه‌های آن، و اخلاق رذیله و مهلکات. مرحوم مجلسی ابتدا قصد داشته است که کتاب عشرت (آداب سلوک و معاشرت) را در این مجلد بیاورد. ولی پس از آغاز نگارش کتاب ایمان و کفر، چنین می‌یابد که کتاب عشرت باید خود کتابی مستقل شود، لذا از عزم اولش باز می‌گردد و آن را به تنهایی مجلد جداگانه‌ای قرار می‌دهد. لذا به حسب ترتیب ثانوی، ابواب کتاب عشرت، مجلد شانزدهم را تشکیل می‌دهد. منشأ اختلاف یا اشتباه در اینکه بحارالانوار ۲۵ یا ۲۶ جلد است همین است. به قول آقا بزرگ به همین جهت مجلد شانزدهم مکرر شده است. و خود آقا بزرگ در الذریعة جلد شانزدهم را مکرر یعنی دو بار معرفی کرده و دومی را همان کتاب العشرة در ۱۰۸ باب شمرده است. ترجمه فارسی این مجلد به طبع رسیده است.

جلد ۱۶ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۷۴ تا ۷۶ چاپ جدید: دارای ۱۳۱ باب. در ترتیب اول، شامل آداب و سنن که به زی و تجمل هم معروف است و ابوابی هم در نظافت و سرمه‌کشی و روغن مالی و سایر انواع آرایش و خانه‌گزینی و خفتن و برخاستن و سفر و مناهی و کبایر و معاصی و حدود دارد. در باب اینکه آیا ابوابی از این مجلد در تألیف یا در طبع ناقص مانده است یا خیر در بخش بعدی همین مقاله بحث خواهد شد. به تصریح آقا بزرگ تهرانی، مؤلف این مجلد را از مجلد پانزدهم انتزاع کرده است و تحت عنوان «کتاب العشرة» کتابی مستقل گردانده است. در ترتیب چاپی هم بعد از پانزدهم چاپ شده است. آقا نجفی اصفهانی، از این مجلد منتخبی به نام جوامع الحقوق فراهم کرده است.

جلد ۱۷ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۷۷ تا ۷۹ چاپ جدید: دارای ۷۳ باب. در مواعظ و حکم. قصه بوذاسف و بلوهر در همین جلد است. بر این کتاب میرزا حسین نوری مستدرک‌کی نوشته و آن را معالم‌العبر نامیده است که همراه مستدرک‌الوسائل او به طبع رسیده است (تبریز، ۱۲۹۷ ق). مجلد ۱۷، با نام حقایق الاسرار به فارسی ترجمه شده است. همچنین ترجمه دیگری نیز به نام حدیقة الازهار فی تلخیص البحار دارد.

جلد ۱۸ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۸۰ تا ۹۱ چاپ جدید: در دو جزء: (۱) طهارت در ۶۰ باب، ۲) نماز در ۱۶۱ باب. و در آن تمامی رساله‌ای از احاطة العلة تألیف

شاذان بن جبرئیل مندرج است. جزء دوم این مجلد از مطالب میانه باب «فضل يوم الجمعة و ليلتها» و باب «اعمال يوم الجمعة و آدابها»، در چاپ سنگی کمپانی بین ۷۰۱ تا ۷۲۱ ناقص مانده بوده است، و بعداً آن ۱۱ صفحه در نسخه خطی کاملی به دست آمده، و در نجف به طبع رسیده است.

جلد ۱۹ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۹۲ تا ۹۵ چاپ جدید: در دو جزء: (۱) در فضایل قرآن و آداب و ثواب تلاوت و اعجاز آن و فضایل هر سوره. تفسیر نعمانی تماماً در این بخش مندرج است. کلاً شامل ۱۳۰ باب (۲) در ذکر و انواع آن و آداب و شرایط دعا، و بسیاری دعاها و تعویذها و حرزها و ادعیه اوجاع (دعاهای آرامبخش دردها) و صحیفه ادریس در آن مندرج است. کلاً در ۱۳۱ باب.

جلد ۲۰ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۹۶ تا ۹۸ چاپ جدید: دارای ۱۲۲ باب. در زکات، صدقات، خمس، روزه، اعتکاف و اعمال سنه (ایام ولیالی سراسر سال) و ادعیه ماه رمضان.

جلد ۲۱ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۹۹ تا بخشی از ۱۰۰ چاپ جدید: دارای ۸۴ باب. در حج، عمره، احوال مدینه، جهاد و رباط (تجهیز و تسلیحات)، و لامر به معروف و نهی از منکر.

جلد ۲۲ چاپ سنگی، برابر با بقیه مجلد ۱۰۰ تا ۱۰۲: دارای ۶۴ باب. در مزار و زیارات. بعدها از این مجلد مختصر و منتخبی نیز تهیه شده است. این مجلد نخستین بار، قبل از چاپ امین الضرب، در ۱۳۰۱ ق در تبریز به طبع رسیده است.

جلد ۲۳ چاپ سنگی، برابر با مجلد ۱۰۳ و بخشی از ۱۰۴ چاپ جدید: دارای ۱۳۰ باب در عقود و ایقاعات.

جلد ۲۴ چاپ سنگی، برابر با بقیه مجلد ۱۰۴ چاپ جدید: دارای ۴۸ باب. در احکام شرعی و به دیات ختم می گردد.

جلد ۲۵ یا ۲۶ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۱۰۵ تا ۱۱۶ چاپ جدید: در اجازات. و در آن تمام فهرست منتخب الدین و منتخب سلافة العصر و اوایل کتاب الاجازات سید بن طاووس و اجازه کبیره بنی زهره و اجازه شهید اول و شهید ثانی و جز آنها در آن مندرج است.

۱۲ باب در ۱۸۱ تا ۱۸۲ از نسخه خطی در نجف چاپ شده است. ۱۲ باب در ۱۸۱ تا ۱۸۲ از نسخه خطی در نجف چاپ شده است.

روشن و هدف مجلسی
 روشن مجلسی در جمع او تدوین بحار الانوار به روشی که امروزه و در عصر جدید
 در علوم انسانی و دایرة المعارف نویسی معمول است بسیار شبیه است. و سه ستون اصلی و
 ارجمند دارد. نخست عینیت و نص گرائی به معنای مثبت کلمه، و اعتنای شایان به حفظ
 نصوص و متون، دوم پدید پزوهی و آنچه امروزه روش پدیدار شناختی (فنونولوژیک)
 خوانده می شود و شاید پیشرفته ترین شیوة تحقیق چه در نقد فلسفی چه نقد و پژوهشهای
 ادبی و چه پژوهشهای دینی است. علامه مجلسی عمدة میراث معارف اسلامی و شیعی را
 چنانکه در متون اصلی و اصیل اسلامی و شیعی منعکس شده، باز جمع و تدوین و عرضه
 می کند. مهم این است که آن را در آئینه ذهن و زمانه و اندیشه خود نمی تاباند. یعنی
 روایت عینی را با درایت ذهنی خود درهم نمی آمیزد. «بیان» های او نکاتی روشنگر و
 تعلیقاتی است جدا از متن و برای بهتر فهمیدن متن. سومین قائمۀ روش مجلسی در سند
 شناسی و استناد سنجیده اوست و به شیوه ای است که پیشرفت پژوهشهای عصر جدید نیز
 بر صحت آن صحه گذارده است، یعنی نقل از منابع اصیل و کهن و به دست دادن منابع
 یعنی کتاب شناسی اثر چنانکه در جلد اول ابتدا مصادر یا منابع خود را یاد می کند سپس
 در بخش بعدی مقدمه، چون و چند اسناد (به کسر اول) و اعتبار آنها را بررسی می کند.
 این ارزیابی شتابزده و غیر مسؤولانه که بعضیها دارند و تصور می کنند مجلسی همچون
 «حاطب لیل» عمل کرده و هر چه از هر جا به دستش رسیده در کشکول عظیمی
 گنجانیده و گوهر او خرف را به یک رشته کشیده است، واهی است، این حکم درست به
 این می ماند که فی المثل چون در دایرة المعارف بریتانیکا یا دایرة المعارف فارسی
 از کاه تا آگاهیشان و از سبزه تا ستاره و شرق و غرب و همه شئون تمدن و معارف بشری
 یاد می شود، بگویند این مجموعه ها «جمع پریشان» است و ساقه و محور اصیل فکری و
 برنامه علمی و در دریای معارف گونه گون او جهت یاب و قطب نما، سکان و سکاندار
 ندارد. یکی از مهمترین و اصیل ترین اسنادی که اندیشه و برنامه علامه مجلسی را باز
 می نمایند سر آغاز مقدمه پراطلاع اوست که گزاره هایی از آن را نقل می کنیم: «...
 اساس علم را در کتاب الله و اخبار اهل بیت رسالت یافتیم... بعد از احاطه به کتب متداوله
 مشهوره، اصول معتبره مهجوره ای را که در طی اعصار و قرون متمادی متروک مانده
 بود، به تتبع گرفتیم و در شرق و غرب به کند و کاو برخاستیم... و در این کار جماعتی

از دوستانم یاری کردند و برای تحصیل منابع و مواد با شور و شوق به شهرها سفر کردند. تا به فضل الهی بسیاری از اصول معتبره که مدار اعتماد علما در قرون گذشته بوده است، به دست آمد و آنها را مشتمل بر فوایدی یافتیم که در کتب مشهوره متداوله موجود نیست. و بر مدارک بسیاری از احکام اطلاع پیدا کردم... و نهایت کوشش خود را برای ترویج و تصحیح و تنسیق و تنقیح آنها به کار بردم... و این مواد در بابهای بسیاری متفرق بود، و شاید به دلیل همین پراکندگی، مردم رغبتی به ضبط آنها نشان نداده‌اند... بعد از استخاره از پروردگارم و یاری خواستن از حول و قوه او، به تألیف و نظم و ترتیب و جمع آن در کتابی که فصول و ابواب آن جمع و جور باشد و ضبط و ربط داشته باشد، فراهم آورم... بدین ترتیب در آغاز هر باب، ابتدا آیات قرآنی متعلق به عنوان و موضع آن باب را آوردم. سپس اندکی از آراء مفسران را درباره آنها به میزانی که روشنگر و وافی به مقصود باشد، نقل کردم. در این کتاب، هر بابی یا تمام اخبار متعلق به یک موضوع را در بردارد یا بخشی از آن را، و قسمت عمده را به بخش یا بابی که مناسب‌تر بوده است، برده‌ام و به آن موضع در همین باب اشاره کرده‌ام [تا خواننده سر رشته‌ای در دست داشته باشد]. سپس «بیانی» در غایت اختصار [در شرح مشکلات اخبار] آورده‌ام... دیگر از فواید روش ما این است که کتاب حاضر فصول و ابواب بسیاری دارد که مؤلفان شیعه آنها را فرو گذاشته‌اند، و کتابی مستقل و مفرد یا بابی مستقل و مفرد از آنها فراهم نکرده‌اند، نظیر کتاب عدل و معاد، و ضبط تواریخ انبیاء و ائمه و کتاب سماء و عالم، مشتمل بر احوال عناصر و موالید و نظایر آنها... پس مرده باد شما را ای برادران دینی به این کتاب «جامعة المقاصد» که در روزگاران نظیر آن فراهم نیامده است... و نظر به اشمال آن بر انواع علوم و حکم و اسرار، و نیز از آن روی که جوینده را از جمیع کتب اخبار بی‌نیاز می‌گرداند، نام آن را بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار گذاردم. به فضل خداوند سبحان امیدوارم که این کتاب تا قیام قائم آل محمد (ع) مرجعی برای افاضل کرام و جویندگان علوم ائمة اعلام... و در ظلمات قیامت، نوری فرا راه من باشد...» سپس کتب منابع خود را یاد می‌کند. یکی دیگر از وجوه ارزنده روش مجلسی «اختصار اسناد اخبار» است که در فصل چهارم مقدمه درباره آن توضیح روشنی می‌دهد. «روش مختار ما در اختصار اسناد است، با پرهیز از ارسال محض [یعنی حذف همه اسانید و سلسله روات] که موجب کاهش اعتماد می‌گردد. چه

روش اکثر مؤلفان تطویل در شمردن رجال خبر به قصد تزیین کتاب خویش و تکثیر ابواب آن است. بعضی دیگر [به جای افراط به تفریط کشیده می‌شوند و] اسانید را به کلی حذف می‌کنند، و با این کار اخبار از درجهٔ مسند بودن سقوط می‌کند و تمیز بین قوت و ضعف و کمال و نقصان خبر از دست می‌رود. [اما شیوهٔ بینابینی پیش گرفته‌ایم] و در مورد مشاهیر رجال فقط نام و اله یا لقب آنها یا فقط اسمشان را بدون ذکر نسبت به جد و پدر و کنیه و لقب، و در مورد کتابها نیز رمز یا علامت اختصاری آنها را می‌آوریم.»

بعد بعضی از رجال اسانید مختصر شده را معرفی می‌کند که فی‌المثل آنچه از قرب الاسناد از قول ابوالبختری اختصار و نقل کرده‌ایم «در واقع او از سندی بن محمد البزاز، و او از ابی‌البختری وهب بن وهب قرشی نقل کرده است.» یا «و آنچه به اسانید ثلاثه از حضرت امام رضا (ع) روایت شده، عبارت است از آنچه صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا آورده و سلسله روایت آن از این قرا است: ...» و سپس سلسله روایت را یاد می‌کند. و به همین ترتیب ۱۰-۱۵ صفحه اختصارات رجالی خود را یاد می‌کند و با این روش دانی و روش شناسی و امانت‌داری خود، اعجاب و اعتماد اهل نظر را برمی‌انگیزد.

ذیل همین فصل از مقدمه، «مفردات مشترکه» را به میان می‌آورد. یعنی رجالی که نام اختصاری یا کنیه و نسبت آنها به تنهایی ممکن است باعث اشتباه شود. به روشنی معرفی شده‌اند. مثلاً گفته شده است مراد از «فضل» ابن شاذان است یا از «جوهری»، محمد بن زکریا جوهری است و نظایر آنها. در فصل پنجم مقدمه، سلسلهٔ سند کتابهای منبع و مصدر کار خود را که پیشتر نام آنها را یاد کرده، و توثیق کرده بود، نقل می‌کند.

تنکابنی بحثی دربارهٔ نحوهٔ همکاری خواستن مجلسی از دیگران دارد: «... سید نعمت‌الله جزائری که از تلامذهٔ آخوند ملا محمد باقر مجلسی است و اجازه از او دارد در انوار نعمانیه، نوشته است که در تألیف چند مجلد از بحار من اعانت استاد می‌نمودم. و مرادش از اعانت تألیف نه آن است که العیاذ بالله در تحقیقات و حل مشکلات، تلمیذ شریک استاد باشد. بلکه طریقهٔ مجلسی آن بود که مثلاً در مسألهٔ نزول باران و رعد و برق می‌خواست تحقیق نماید، به یکی از شاگردان می‌گفت که آیات متعلق به باران و رعد و برق را جمع کن. پس آن تلمیذ آیات را جمع می‌کرد و در زیر آن کاغذ سفید می‌گذاشت. تا آخوند ملا محمد باقر در زیر آن بیانات و تحقیقات را بنویسد و به تلمیذ دیگر می‌گفت که اخباری که در این عنوان است از فلان کتاب جمع کن و بنویس و

بیاور. پس آن اخبار را آن تلمیذ جمع می کرد و خبر را می نوشت. و تحت آن کاغذ سفید می گذاشت که اگر آخوند بخواهد بیان و تحقیق بنویسد. پس آخوند بسا بود که چیزی نمی نوشت. زیرا که آن چیز محتاج به بیان نبود. و بسا بود که به نحو چلیپا در تحت آن خبر، «بیان» را می نوشت. یا کاغذ سفید زیاد می آمد، به همان سفیدی می گذاشت و نسخه اصل بحار الانوار به همین نسق است که مذکور شد. (قصص العلماء، ص ۲۰۸ - ۲۰۹).

این بحار الانوار کتب اربعه را در بردارد؟ میرزا عبد الله افندی از شاگردان ارشد علامه مجلسی که به یک روایت، کار پانویسی بخشی از بحار، پس از وفات مجلسی به عهده او افتاد، می نویسد: «در کتاب بحار الانوار که جامع اخبار ائمه اطهار است، احادیث کلیه کتابهای حدیث را گرد آورده، مگر کتب اربعه و نهج البلاغه را، که از آن آنها جز اندکی نقل نکرده است...» (ریاض العلماء، ۳۹/۵) مصحح ریاض العلماء در حاشیه از تعلیقات امل الامل چنین نقل کرده است: «مجلسی نظرش را درباره نهج البلاغه تغییر داده، و کل نهج البلاغه را در بحار الانوار آورده است.» استاد محمد تقی دانشپژوه می نویسد: «... مجلسی جز در پاره ای جاها از خبرهای چهار کتاب کلیتی و قمی و طوسی و همچنین از کتابهای متواتر دیگر در بحار هیچ نیاورده و نخواست که آنها را مردم ترک گویند و بدانها نپردازند.» (فهرست کتابخانه اهدائی مشکوة، ص ۱۱۴۳). ولی باید گفت چه بسا احادیث مندرج در کتب اربعه، از طریق منابع آنها و اصول معتبره قدیمی در بحار الانوار راه یافته و مندرج گردیده است. دیگر آنکه سه کتاب کافی (با رمز «کا»)، تهذیب (با رمز «ایب») و من لا یحضره الفقیه (با رمز «یه») در فهرست اختصارات یا رموز بحار الانوار دیده می شود، و ظهراً حاکی از مراجعه مجلسی به آنهاست. ولی ممکن است این مراجعه در قسمت «بیان» یعنی توضیح و تعلیقات مجلسی بوده باشد. تنکابنی می نویسد: «... جمیع اخبار خاصه را جمع کرده، کتب اربعه در آن مندرج و غیر آن اخبار شیعه از همه کتب جمع کرده.» (قصص العلماء، ص ۲۱۱). استاد محمد باقر بهیودی در این باره می نویسد: «[مجلسی] از آوردن کتب اربعه در بحار، با وجود درخواست بعضی از فضلاء یارانش، خودداری کرده است، تا این کار باعث نسخ آن کتابها و متروک ماندنشان نشود. و به سرنوشت اصول معتبره ای که یک وقت به سماع و اجازه معروف و متواتر بود، سپس

مهجور و متروک و بلا تواتر و بدون سماع و اجازه مانده است، دچار نشود.» (بحار
مجلد صفر (۰) / ۲۵ - ۲۶).

آیند بخشی از بحار الانوار در تالیف یا طبع ناقص مانده است؟ با فوت
مجلسی، از اسواد به بیاض در آمدن مجلدات بحار ناقص می ماند. از جلد ۱۵ تا ۲۵ جزو
ابوابی که به صلاة و مزار و اجازات مربوط می شود به صورت مسوده می ماند، و جزو
میراث یکی از ورثه مجلسی قرار می گیرد، تا شاگرد دانشمند و باوفای او میرزا عبدالله
اصفهانی، صاحب ریاض العلماء آنچه را که به صورت مسوده مانده بوده از وارث
دستنویسها می خرد و آنها را مرتب و پا کنویس می کند. پس از فوت میرزا عبدالله، سید
نصرالله حائری آن پا کنوشته ها را از ورثه میرزا خریداری می کند و از آنجا این مجلدات،
مکرراً استنساخ می شود و به اصطلاح «نشر» پیدا می کند (اعیان الشیعة، ۹ / ۱۸۳) نیز
چنانکه پیشتر اشاره شد، جلد شانزدهم بحار طبق ترتیب و برنامه ریزی اولیه مرحوم
مجلسی در آداب و اسنن یا زی و تجمل بوده است. نسخه ای که این مجلد بر طبق آن به
طبع می رسیده ناقص بوده است و بعضی از ابواب آن مانند مناهی، کبایر و حدود فقط
عنوان داشته و مانند سایر ابواب روایات نداشته است. لذا مباشران نشر اول، یعنی چاپ
سنگی، چون دیده اند که مجرد عناوین بدون احادیث، بیفایده است، عناوین را هم
انداخته اند، لذا این مجلد ناقص به طبع رسیده است. تا اینکه شیخ آقا بزرگ تهرانی در
سال ۱۳۳۰ ق به نسخه کاملی از آن دست می یابند که در آن در ذیل عناوین ابواب
مذکوره، احادیث آن بابها را نیز در بر داشته است. تفصیل قضیه از این قرار است که
مرحوم حاج شیخ عباس قمی وقتی که از وجود نسخه کامل باخبر می شود آن را استنساخ
می کند و به این بازیابی در ماده «قمر» (در ذکر قمار) سفینه البحار تصریح کرده
است. و مرحوم آقا بزرگ تهرانی نسخه دیگری از روی خط حاج شیخ عباس برای خود
می نگارد و آن را به حاج محمد حسین آقا فرزند حاج امین الضرب اهدا می کند تا مانند
مجلدات دیگر آن را هم به طبع در آورد. ولی این کار توسط او انجام نمی گیرد و بعداً
در سال ۱۳۶۲ ق به امر مرحوم میرزا محمد تهرانی به صورت علی حده (در ۶۴ صفحه)
چاپ می شود. اما به قراری که استاد محمد باقر بهبودی در مجلد صفر (۰) / ۴۳ -
بحار الانوار نوشته است با چاپ این «مستدرک» نیز جلد شانزدهم تکمیل نمی گردد،
زیرا نسخه این تکمله نیز ۲۱ باب را که شرح آنها در همین منبع آمده است در بر

ندارد. این ابواب بعدها از روی نسخه‌های خطی دیگر بازیابی شده، و در چاپ جدید مندرج است. همچنین چاپ جدید (طبع سوم حروفی) فاقد کتاب خلفاء، یعنی مجلد هشتم چاپ سنگی است. لذا این طبع صد و ده جلدی، مجلدات ۲۸ تا ۳۴ را فاقد است. همچنین جزء دوم جلد هجدهم که در نماز است در طبع امین الضرب از مطالب میانه «فضل يوم الجمعة و ليلتها» و باب «اعمال يوم الجمعة و آدابها» از ص ۷۰۱ تا ۷۱۱ ناقص بوده است که بعداً این بخش از روی نسخه کامل دیگری در نجف جداگانه به طبع رسیده است. طبعاً چاپهای بعدی، از جمله چاپ جدید این بخش را در بردارد.

مصادر و منابع بحار: مجلسی امهات منابع و مصادر خود را در جمع و تدوین بحارالانوار، به تصریح عناوین کتابها و مؤلفان هر یک، در مقدمه جلد اول یاد کرده است. این منابع نزدیک به چهارصد عنوان است، از جمله: ۱۶ کتاب از شیخ صدوق، ۱۶ کتاب از شیخ طوسی، ۱۸ کتاب از شیخ مفید، ۱۲ کتاب از سید مرتضی، ۱۲ کتاب از شهید اول، ۲۱ کتاب از سید بن طاووس، ۲۳ کتاب از علامه حلی، ۱۲ کتاب از شهید ثانی... و به تعبیر خود مجلسی اینها کتابهایی است که «مدار نقل» یر آنها بوده است. همچنین به در حدود ۹۰ منبع از کتب اهل سنت برای تصحیح الفاظ اخبار یا تعیین معانی آنها رجوع کرده و نام همه را در مقدمه خود آورده است. صحاح سته و کتب اساسی لغت عرب و انواع غریب القرآن و غریب الحدیث و تفاسیر عمده اهل سنت جزو این منابع است. مجلسی در فصل سوم مقدمه، تحت عنوان «توثیق المصادر» ارزیابی اش را از منابع خود با توضیحی درباره اغلب کتابها بیان می‌دارد.

رموز و اختصارات بحار: مجلسی در بحار جز اختصارات رایج در فرهنگ اسلامی و شیعه، برای ۸۴ فقره از کتب کثیرالمراجعة حروف اختصاری یا رموزی گذارده است از جمله: ب (= قرب الاسناد)، بشا (= بشارة المصطفی)، جش (= فهرست نجاشی)، شی (= تفسیر عیاشی)، ع (= علل الشرایع)، ک (= اکمال الدین)، کا (= کافی)، کف (= مصباح کفعمی)، مع (= معانی الاخبار)، نهج (= نهج البلاغه)، یب (= تهذیب)، به (= من لا یحضره الفقیه). این اختصارات، در چاپهای جدید حروفی، در جدولی تحت عنوان «رموز الکتاب» در آخر اغلب مجلدات بحارالانوار، در یک صفحه، به طبع رسیده است.

ملخصها و منتخبهای بحار: ۱) تألیف نورالدین محمد بن محمد مؤمن

بن شاه مرتضی (نوه برادر ملامحسن فیض کاشانی). نام کامل این اثر: دررالبحار، المصطفی المنتخب من کتب البحار است و به نورالانوار هم معروف است. این منتخب در سه مجلد است. مجلد اول در ابواب عقل و جهل تا آخر معاد است. مجلد دوم در مناقب اصحاب کساء تا آخر باب رجعت، مجلد سوم در امامت است و در تهران به سال ۱۳۰۱ ق به طبع رسیده است.

(۲) الشفا فی اخبار آل مصطفی یا الشافی الجامع بین البحار و الوافی، تألیف محمد رضا بن عبدالمطلب تبریزی که ملخص از بحار و وافی فیض است با حذف بعضی اخبار و اسقاط مکررات. هفت مجلد ضخیم از آن به طبع رسیده است.

(۳) مستدرک الوافی که در واقع تلخیص بحارالانوار است. تألیف مولی محمد هادی فرزند شاه مرتضی، نوه برادر ملا محسن فیض کاشانی، و برادر صاحب دررالبحار که پیشتر یاد شد.

(۴) منتخب بحارالانوار، تألیف مولی محمد هادی. به احتمال بسیار همان است که مستدرک الوافی نامیده شده است.

(۵) بنادرالبحار خلاصه بیست و پنج مجلد کتاب بحارالانوار لجامعة لدرر اخبارالائمة الاطهار. و ترجمه و شرح به قلم فیض الاسلام (تهران، فقیه، بی تا).

فهرستهای بحارالانوار: (۱) سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار که مرحوم حاج شیخ عباس قمی (م ۱۳۵۹ ق) فراهم آورده است. چاپ نجف، ۱۳۵۲ - ۱۳۵۵ ق در ۲ جلد، که سپس بارها تجدید طبع شده و دیگران مستدرکهای نیز برای آن فراهم

کرده اند. (۳) مفتاح الابواب، که فهرست ابواب بحار است و آن را شیخ جواد بن ابی القاسم اصفهانی فراهم آورده، و در ۱۳۵۲ ق در تهران به طبع رسیده است. (۳)

مصباح الانوار، نیز فهرست جمیع ابواب بحار، گرد آورده میرزا محمد بن رجبعلی تهرانی. مؤلف این فهرست را برای تسهیل کار خود در نگارش مستدرکی بر بحار فراهم

آورده و بین آن و فهرست خود بحار اختلافاتی هست. (۴) فهرست بحارالانوار، فهرستی که خود مجلسی قبل از آغاز نگارش بحار آن را فراهم آورده و در واقع راهنمای کار او

بوده، و بین آن و ابواب بحار به نحوی که بعداً تدوین شده اختلافات بسیاری هست. (۵) الذریعة، ۳۷۷/۱۶ - ۳۸۸. (۵) التطبيق بین السفینه والبحار بالطبعة الجديدة. جمعه

والفه سید جواد المصطفوی. عنی بطبعه ونشره: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۱ ش / ۱۴۰۳

می نویسد: «علومى که در آن گرد آمده در کتاب دیگر گرد نیامده و پیدا شدن نظیر آن متعذر است.» (کشف الحجب و الاستار، ذیل «بحار الانوار») آقا بزرگ تهرانی در مقاله مفصل ۱۲ صفحه‌ای که در معرفی بحار الانوار دارد می نویسد: «مجموعه‌ای است که قبل و بعد از آن نظیرش تدوین نشده، زیرا شامل جمیع اخبار است و تحقیقات دقیق و شرح و بیان مستوفی درباره آنها دارد که اغلب آنها در غیر آن پیدا نمی شود. ذلک فضل الله يؤتیه من یشاء... و علی رغم بعضی ضعفها و انتقادی که بعضی به آن دارند، بحار الانوار برای هر کس که جویای بابی از ابواب علم آل محمد (ص) باشد، مصدري است، چنانکه خود مؤلف نیز در آغاز کتاب همین وصف را به کار برده است. و اکثریت عظیم کسانی که بعد از مجلسی آمده اند، در تصانیف خودشان از آن بهره مند شده اند.»

در مقاله مربوط به بحار الانوار در دایرة المعارف فارسی همچنین آمده است: «التقاط و انتخابی است از کتابهای معروف شیعه که بعضی از آنها امروزه در دست نیست. و تقریباً کلیه احادیث مروی از پیغمبر (البته به عقیده شیعه) و ائمه شیعه در آن جمع گردیده و می توان آن را دایرة المعارف شیعه نامید؛ و مطالب سبب و بی اساس نیز در آن فراهم آمده...» آقای کاظم مدیر شانه چى در بخشی از بحثی که درباره بحار الانوار دارند نوشته اند: «... و به طور کلی در عده‌ای از مجلدات آن، بیاناتی در توضیح مشکلات، و جمع متنفیات احادیث، افاده نموده که تبحر وی را در فنون ادب و علوم تفسیر و حکمت و کلام می رساند. و خلاصه می توان گفت که بحار گنجینه بزرگ و ذی قیمتی است که مؤلف علامه در جمع و تدوین آن، رنج فراوان برده و در نتیجه منتی بزرگی بر عالم تشیع گذارده. با این مزایا باید اذعان کرد که چون نظر مؤلف، جمع و ضبط احادیث بوده (و حقا از عهده این مهم درآمده)، قهراً اخبار ضعافی در مطاوی ابواب مختلف آن دیده می شود...» (علم الحديث، ص ۹۲).

آقای محمد باقر بهبودی بحار الانوار را «موسوعة کبری» و «دایرة المعارف مذهب شیعه» می خواند و بر آن است که «اقل فایده جمع و تدوین علامه مجلسی این است که محققان هر موضوعی از معارف دینی، تمامی گمشده و آرزوی خود را در این مجموعه فراهم می یابند... و بدین وسیله مجال ژرفکاوی در آنها را دارند زیرا می توان متن حدیق را که از منابع مختلف نقل شده و اسناد آن را که به طرق مختلف آمده، به شیوه‌ای تطبیقی مطالعه، و آنچه را ناقص است، با انطباق به آنچه کامل است، تکمیل

کرد. بسیار پیش می آید که حدیثی را که محقق آحاد می انگاشته متواتر یا مستفیض بیابد... اما اینکه بعضی بر آن انتقاد می کنند که حاوی روایات متهافت یا متناقض است، و مثلاً در بابی از آن روایتی هست که قضیه یا معجزه‌ای را به امام کاظم (ع) نسبت می دهد و در روایت دیگر این قضیه یا معجزه را عیناً به امام رضا (ع) نسبت می دهد، باید گفت که به نظر من پی بردن به امثال اینگونه تناقضها هم از برکات این کتاب است. و اگر گردآوری روایات از کتب مختلف و جمع آن در باب واحد ذیل موضوع واحد نبود، این تناقض آشکار نمی شد... این و امثال این روشنگریها از برکات این کتاب گرانقدر است که باب بحث و فحص و تدقیق علمی را می گشاید و باب جهل و ضلالت و قول بلاتحقیق را می بندد. چنانکه من بارها در آغاز بابی حدیثی دیده‌ام که ملخص بوده و از حیث متن اشکالی نداشته و سپس در ذیل همان باب به اصل حدیث به صورت کامل از مصدر دیگری برخورده‌ام و آن را متناقض و متهافت یافته‌ام و برایم آشکار شده است که کسی که حدیث را تلخیص کرده و آن را در کتابش آورده، آنچه را که در حدیث عیب و علت می یافته که آن را از اعتبار می انداخته، حذف کرده است. و اگر این کتاب ارجمند نبود که شوارد و نوادر را از منابع مختلف در باب واحدی گرد آورده است، این نکته ظاهر نمی گشت.» (مجلد صفر (۰) ۱۹/ - ۲۰. و سپس چندین کشف که سر رشته تحقیقش از بحارالانوار بوده است، یاد می کند. بعد می نویسد: «بر ماست که از این سیره نیکوی مؤلف سپاسگزار باشیم و قدر آن را بدانیم. زیر هر آنچه را که به او رسیده است در کتابش آورده است و تمیز بین صحیح و سقیم را به شم و شناخت محققان و احاطه علمی آنان واگذارده است، بدون آنکه فکر و نظر شخصی خود را حکم قرار دهد و بر بعضی اخبار انتقاد آورد که مخالف مذهب است و از حد اعتبار ساقط است و آن را حذف کند و در کتابش نیاورد. یا برعکس حدیث یا مطلبی را بی عیب و ایراد بیابد و در کتابش بیاورد و چه بسا در آنچه آورده بسیاری متعارضات باشد. یا آنچه نیاورده و کنار گذارده، حاق مذهب بوده باشد. اما آنچه در بیانات ایشان در توجیه روایات متعارضه و تأویل و رفع اختلاف آنها می یابیم به قصد صدور حکم به صحت حدیث و قبولش نیست، بلکه این کار، کار هر مجموعه‌ای از جوامع حدیثی است... همچنین اینکه بر این کتاب انتقاد می کنند که اخبار ضعیف دارد که نه موجب علم می شود نه عمل، باید گفت که این شأن و وظیفه هر مجموعه‌ای از جوامع حدیثی است که در همه آنها

ضعاف و حسان و صلاح هست. وظیفه محدث گردد آورنده نقل او استیفاء و تکثیر اسناد و روایات است، اما بحث از صحت و سقم حدیث و ضعف او قوت آن، یا فحط از رجال سندش، وظیفه دیگری است که علم رجال و درایت متکفل آن است.» (پیشین، ص ۲۱)

منابع

قصص العلماء، ۲۰۴ - ۲۲۸؛ اعیان الشیعة، ۹ - ۱۸۲ - ۱۸۴؛ الذریعة، ذیل نام کتابهایی که در این مقاله به آنها اشاره شده و نیز مقاله مفصل و پر اطلاعی که در جلد سوم، ص ۱۶ - ۲۷ در مدخل «بحار الانوار» دارد: علم الحدیث، کاظم مدیر شانه چی، ۸۹ - ۹۲؛ ریاض العلماء، ۵۰ - ۳۹/۴؛ مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، ۲۳/۲ - ۳۱؛ فهرست کتابخانه اهدانی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، نگارش محمد تقی دانش پژوه، ۱۱۴۳/۳ - ۱۱۷۷؛ بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الاثمه الاطهار. تألیف محمد باقر المجلسی. الطبعة الثالثة المصححة. بیروت، مؤسسة الوفا و دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق ۱۹۸۳، ۱۱۰ ج.

فلسفه و فلسفه علم

IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No. [REDACTED]

Author [REDACTED]

Title [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

منطق، یکی از زبانهای حقیقت

در این مقاله به دو فقره از مباحث بحث‌انگیز کتاب زبان، حقیقت و منطق آیر^۱ می‌پردازیم. این بحثها بیشتر منطقی‌اند، و اگر فحوای کلامی و دینی پیدا کنند، یا منجر به طرح این گونه مسائل شوند، استطرادی است. البته انتزاع دو بحث مجرد منطقی، از میان یک کتاب، غریب می‌نماید و طبعاً بهتر آن است که ابتدا متن و محیط اندیشه آیر روشن شود. برای شناخت آیر، یا شناخت اجمالی آن بخش از آراء فلسفی او که در این کتاب مطرح است، لازم است پوزیتیویسم منطقی، بویژه معیار معرفت شناختی اصلی آن، یعنی اصل تحقیق‌پذیری Principle of Verifiability شناخته شود. اینک اندکی به شرح زندگی و بیان شمه‌ای از آثار و آراء آیر می‌پردازیم.

سرآلفرد جولز آیر Alfred Jules Ayer فیلسوف معاصر انگلیسی، در سال ۱۹۱۰ به دنیا آمد. پس از فراغت از تحصیل، در سال ۱۹۳۲، با نهضت یا نحله پوزیتیویسم منطقی «حلقه وین» در دانشگاه وین آشنا شد. و سال بعد به دانشگاه آکسفورد بازگشت و مدرس فلسفه شد.

۱. الف ج. آیر، زبان، حقیقت و منطق. ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶).

نخستین کتاب او: زبان، حقیقت و منطق، *Language, Truth and Logic* در سال ۱۹۳۶ منتشر شد. شیوایی نثر و متانت و صلابت اسلوب، همراه با وضع انقلابی آشتی ناپذیرانه‌ای که نویسنده‌اش به خود گرفته بود، این کتاب را یکی از کتابهای فلسفی معتابه قرن قرار داد. این کتاب دقیقترین و مؤثرترین بیانیۀ آموزه‌های پوزیتیویسم منطقی در زبان انگلیسی است.

چنانکه خود آیر در مقدمه می‌گوید، نظرات و آراء او عمدتاً متخذ از فلسفۀ راسل و ویتگنشتاین، و نیز از اصالت تجربه‌بار کلی و هیوم است، و وجوه مشترک بسیاری با پوزیتیویسم منطقی حلقه‌وین دارد. ولی هیچیک از این تأثیرات را بدون نقد و نظر نپذیرفته، رنگ وانگ اندیشه‌خویش را به آنها زده است. وی با اندکی تعدیل در بعضی از آرائش، همواره بزرگترین مدافع و وفادارترین شارح انگلیسی این نحله و جوابگوی منتقدانش بوده است.

آیر تقسیم‌بندی هیوم را در اینکه قضایا به دو نوع عمده «منطقی» (تحلیلی)^۲ و «تجربی» (ترکیبی)^۳ تقسیم می‌شوند پذیرفته و اصل تحقیق‌پذیری یا اثبات‌آزمایی یا درستی‌یابی Verification را که ترهمگانی اعضای حلقه‌وین است بر آن استوار کرده است. طبق این اصل یک گزاره یا قضیه تجربی مادام که چندین مشاهده، صدق یا کذب آنرا تأیید نکرده است، نمی‌تواند معنی‌دار شمرده شود. قضایای متافیزیک، یعنی گزاره‌هایی که حکمی مابعدالطبیعی و تجربه‌ناپذیر دارند، چون نه حقایق منطقی و نه فرضیه‌های تجربی، در بردارند؛ لذا باید بیمعنی یا با اندکی تخفیف: «نه صادق نه کاذب» و «فاقد معنی» شمرده شوند. کلام (الهیات) نوعی خاص از متافیزیک، بلکه فرد اعلای آن است. قول به وجود موجودات روحانی و قدسی، حتی کاذب هم نیست؛ بلکه فاقد معنی یا مهمل است. به همین ترتیب، داوریه‌های ارزشی و احکام استحسانی اخلاقی یا هنری، منزلت قضایای اصیل را ندارند؛ و در واقع با فحوای انشایی که دارند فقط بیان عواطف و افاده احساسات می‌کنند.

قضایای اولیه یا گزاره‌های پیشینی^۴ *a Priori* منطق و ریاضیات، از محتوای واقعی

۲، ۳، ۴. قضیه تحلیلی Analytic قضیه‌ای است همانگویانه Tautologic که غالباً حمل‌شیء بر نفس است و یا به عبارت دیگر، دارای حمل‌اولی ذاتی یا هو هو است. حکما و منطقیان اسلامی اینها را از صنف «قضایا قیاساتها معها» یعنی قضایایی که صدق و بداهت (= ضرورت) شان از

منطق، یکی از زبانهای حقیقت ————— تجربی و مابازاء خارجی خالی اند. و در پرتو توافقی که در باب نحوه کاربرد کلمات و علایم آنها وجود دارد، و صرفاً به ربط تصورات محض می پردازند.

وظیفه‌ای که برای فلسفه، پس از بازگشت از مرزهای قدیمی باقی مانده، حل و تحلیل مسائلی است که طی پیشرفت علم مورد مذاقه قرار نگرفته است. فلسفه فعالیت مداوم تحلیل است؛ و سرانجام همانا منطق علم است.

آیر در مقدمه چاپ دوم کتاب (۱۹۴۶) - که در ترجمه فارسی به صورت مؤخره آمده است - نظریات مطروحه در چاپ اول را کمابیش تعدیل کرده است، ولی در اصول عقاید اصلی خویش، و ارکان کتاب چندان تغییری یا تصحیحی وارد نکرده است. و بیشتر کوشیده است تنسيق دقیقتر و آزادانه‌تری از اصل تحقیق پذیری به دست دهد. روایت تازه‌اش از این اصل سنجیده‌تر و با انعطاف‌تر و با کلماتی حساب شده‌تر است. در هر حال، هر دو روایت هم از همان احکام متافیزیکی که قرار است به مدد این اصل تخطئه شود، خالی نیست. ضعف این اصل در آن است که فقط به شرطی که فحوای کلی و مبهم آنرا در نظر بگیرند، موجه و مفهوم می نماید. در این مقاله، با آنکه مراد نقادی این اصل نیست، ولی اشارات انتقادی گذرایی خواهیم داشت. سایر آثار آیر از این قرار است:

(۱) مبنای معرفت تجربی

(۲) تفکر و معنا

(۳) مقالات فلسفی

→ خودشان برمی آید، شمرده‌اند: «عدد ۲ زوج است» یا «هرکل از جزء خودش بزرگتر است» و اغلب قواعد و قضایای منطقی و ریاضی که توتولوژیک‌اند، از نوع تحلیلی‌اند. حقایق پیشینی *a priori* یا ما قبل تجربی، نظیر اینکه «هر چیز خودش است» همه تحلیلی‌اند. تفاوت بین قضایای تحلیلی و ترکیبی، تفاوتی معرفت شناختی (اپیستمولوژیک) است. این دو اصطلاح اسکولاستیک‌اند و ریشه اصلی آنها در آثار ارسطوست و کاربرد امروزشان از کانت است. اما قضایای ترکیبی *Synthetical* یا تألیفی یا تجربی، دارای حمل شایع صناعی‌اند: «فلزات هادی الکتریسته‌اند» که هدایت برق، بالبداهه یا بالضروره از مفهوم «فلز» بر نمی آید. لذا قضایای ترکیبی، پسینی *a posteriori* یا ما بعد تجربی‌اند.

کانت به نوع سومی از حقایق و قضایا، یعنی پیشینی ترکیبی *Synthetic- a Priori* نیز قایل بود و ریاضیات و مفروضات مسلم انگاشته شده علوم را از این نوع می شمرد. ولی فرگه و راسل و وایتهد و نیز آیر از منتقدان و منکران این نظرند.

- ۴) مسئله معرفت
- ۵) مفهوم تشخیص
- ۶) خاستگاه‌های پراگماتیسم
- ۷) ما بعد الطبیعه و عقل عُرف
- ۸) راسل و مور
- ۹) میراث فلسفه تحلیلی
- ۱۰) احتمالات و شواهد
- ۱۱) برتراند راسل
- ۱۲) پرسشهای کانونی فلسفه

آن دو بحث منطقی، و گاه زبانی - کلامی، که در نقد دوسه مفهوم کلیدی از مفاهیم اساسی کتاب آیر، در این مقاله طرح می‌شود، نخست تحلیل قول مهمل از نظر پوزیتیویستهای منطقی و دیگر بحثی درباره صدق و کذب قضایاست، و معنی داشتن قضیه «خدا هست».

آیر^۵ در فصل اول کتاب زبان، حقیقت و منطق که در «حذف ما بعد الطبیعه» نوشته شده می‌گوید:

«... در اینجا باید یاد آور شد که سخنان فیلسوف ما بعد طبیعی، فقط از این لحاظ که فاقد مضمون واقعی هستند، مهمل به شمار نمی‌روند، بلکه مهمل بودن آنها از این جهت است که مضمون واقعی ندارند توأم با اینکه قضایای پیشینی هم نیستند. و در قرض کردن اینکه قضایای پیشینی هم نیستند، باز به استقبال نتایجی می‌رویم که در یکی از فصول آینده خواهیم گفت. زیرا در آنجا ثابت خواهیم کرد که قضایای پیشینی که همیشه از لحاظ یقینی بودنشان مورد نظر فلاسفه قرار داشته‌اند، از این جهت قطعی و یقینی هستند که معلوم متکرر [= همانگویی: tautology] اند. بنابراین می‌توان جمله ما بعد طبیعی را اینطور تعریف کرد، جمله‌ای است که به ظاهر بیان قضیه‌ای اصیل و حقیقی می‌نماید،

۵. آنچه از احوال و آثار و آراء آیر تا اینجا نقل شد، عمدتاً تلخیصی بود از مقاله زیر:

D. J. o'connor "Alfrd Jules Ayer" in *Encyclopedia of Philosophy*.
 edited by Paul Edwards. (New York, Macmillan; Free Press, 1972.)
 vol. 1. pp. 229 - 231.

ولی در واقع نه معلومات متکرر است و نه فرضیه تجربی. و از آنجا که معلومات متکرر و فرضیات تجربی، کل طبقه قضایای با معنی را تشکیل می‌دهد، دعوی ما موجه خواهد بود که کلیه اخبار و جملات مابعد طبیعی مهمل اند...» (صفحات ۲۹ - ۳۰) و در جای دیگر از همین کتاب، در فصل «نقد علوم اخلاق و الهیات» می‌گوید:

«... قول به اینکه «صانع موجود است» [در اصل: God Exists = خدا وجود دارد] از ملفوظات مابعد طبیعی است که نه صادق است و نه کاذب...» (ص ۱۶۰).
 «... اگر قول به اینکه خدایی هست مهمل خوانده شود، قول مخالف آن که خدایی نیست هم مهمل خواهد بود، زیرا فقط قضایایی دارای معنی است و می‌توان آنها را نقض کرد که در بیان آن به مهمل گویی دچار نشویم...»
 (ص ۱۶۱) [به نظر نگارنده این سطور، ترجمه دقیقتر بخش دوم عبارت بالا چنین

است:

... زیرا فقط قضیه معنی دار را می‌توان به نحو معنی داری نقض کرد.
 و چند سطر پایینتر می‌افزاید: «جملات مورد بحث اصلاً حاوی قضیه‌ای نیستند.»
 (همان صفحه).

* * *

مقدمتاً باید گفت بین ذهن و زبان طبیعی بشر، یا بین منطق و قواعدش و زبان و قواعدش تفاوتی نیست، یا اگر هست نامحسوس و قابل اغماض و نهایتاً قابل رفع است. برای معنی داشتن یک جمله، که به قولی واحد زبان است، رعایت قواعد دستور زبانی لازم و کافی است. یعنی جمله‌ای، می‌تواند صورتاً صحیح باشد ولی از نظر منطقی کاذب. ولی در زبان طبیعی هیچ جمله‌ای - که می‌تواند حتی یک کلمه هم باشد - نمی‌تواند بدون رعایت قواعد و یا لااقل حفظ بعضی قرائین، افاده معنی کند.

پس بین معنی داشتن و صدق، تفاوت هست. یک جمله (یا گزاره یا قضیه - فعلاً این سه را مترادف به کار می‌بریم تا بعداً تفاوتشان آشکار شود) می‌تواند معنی دار باشد، اما صادق نباشد: «قطر کره زمین پنج برابر قطر خورشید است» که قضیه‌ای معنی دار اما کاذب است.

حاصل آنکه:

(۱) جملات یا قضایایی که معنی ندارند، به مرحله صدق و کذب نمی‌رسند؛ نه

اینکه «نه صادق اند نه کاذب».

(۲) معنی داشتن یا نداشتن، امری منطقی و زبانی است، و مستقل و متفاوت از صادق بودن یا کاذب بودن که غالباً امری تجربی است.

(۳) جملات معنی دار، یا قضایا، درست به همین دلیل که معنی دارند یا باید صادق باشند یا کاذب.

(۴) جمله یا قضیه معنی داری که نه صادق باشد نه کاذب، اصولاً در ذهن و زبان بشر صورت نمی‌بندد.

تفصیل این مقدمات، با دلایل و مثالهای کافی در طی این بحث روشن خواهد شد. نیز اشاره به این مسئله لازم است که در آثار پوزیتیویستهای منطقی، یا آثاری که درباره آنها است، غالباً مرز مشخصی بین معنا و کاربرد جمله Sentence و گزاره Statement و قضیه Proposition مشهود نیست، چنانکه بعضی از منقدان به این ابهام ایراد گرفته‌اند. بدون اظهار نظر قطعی و نهایی، می‌توان گفت «جمله» بیشتر فحوای زبانی و دستور زبانی، «قضیه» - که غالباً با جمله برابر است - رسمیت منطقی دارد، و «گزاره» اعم از این دو است.

تحلیلی از قضیه یا قول مهمل

باید دید بین «مهمل»، چه به صورت اسمی Nonsense یا وصفی Nonsensical، یا مترادفش، یعنی فاقد معنی Meaningless - همه طبق تعریف پوزیتیویستهای منطقی و آیر - از یک سو، و محال - به تعریفی که خواهد آمد - یعنی ممتنع و غیر ممکن Impossible، و نه یاوه و عبث Absurd، چه رابطه‌ای هست.

به نظر نگارنده آنچه پوزیتیویستهای منطقی و آیر «مهمل» یعنی «نه صادق، نه کاذب» می‌شمارند یا فاقد معنی نیست، یا اگر هست کاذب است، زیرا که «محال» است.

این قول که «هر چیز دو چیز است» قولی است محال و کاذب. اما فاقد معنی، یا «نه صادق، نه کاذب» نیست؛ و اگر «مهمل» بنامندش، مراد کاذب بودنش است، یعنی محال بودنش.

«مثلت در اسید سولفوریک حل می‌شود» قولی است مهمل نما و در واقع محال

منطق، یکی از زبانهای حقیقت — «مربع مستدیر زیباترین شکل هندسی است» محال است. از آن روی (و یعنی کاذب). «مربع مستدیر زیباترین شکل هندسی است» محال است. از آن روی که بی مصداق است، زیرا موضوعاً متناقض است. به تعبیر دیگر، محال یا غیر ممکن یا ممتنع آن است که در حوزه منطق، تحقق، و در عالم اعیان تحصیل ندارد و نمی تواند وجود یا حقیقت داشته باشد. به عبارت صحیحتر، محال، قول یا قضیه ایست که قوانین سه گانه اساسی منطق یا تفکر که فرق اساسی با هم ندارند و نیز ریاضیات، در آن نقض شده باشد. این قوانین سه گانه عبارت اند از:

(۱) قانون یا قاعده هو هویه Law of Identity : هر چیز خودش است، انسان انسان است. و به طور کلی الف همانا الف است. یعنی وجوب حمل شیء بر نفس. این اصل با آنکه طبق مشهور مفید علم تازه ای نیست، چون همانگویانه (توتولوژیک) است، ولی اساس علم و عالم هستی بر تحقق آن استوار است. مفهوم مخالف و لازم الصدق این اصل این است که، سلب شیء از نفس جایز نیست. نمی توان، با حفظ وحدت معنای موضوع و محمول و شرطهای لازم دیگر، گفت انسان انسان نیست، یا الف همانا الف نیست.

(۲) قانون دوم، قانون امتناع تناقض Law of Contradiction ؛ یعنی محال بودن یا جایز نبودن جمع سلب و ایجاب است. به عبارت دیگر، مانعة الجمع بودن دو قضیه است که از هر حیث با هم اتحاد و همسانی داشته باشند مگر در سلب و ایجاب. یعنی از دو قضیه که تفاوتشان فقط در سلب و ایجاب باشد، فقط یکی صدق یا صحت دارد، و آن دیگری بالضروره یا بالبداهه، یعنی به حکم منطق یا خرد انسانی، باطل است. و امکان جمع بین آنها، یعنی صدق هر دوشان، نامعقول یا منطق ناپذیر است. مثلاً، از دو قضیه «زمین کروی است»، «زمین کروی نیست» که یکی قضیه سالبه جزئیه - یا درستتر بگوییم سالبه شخصیه - و دیگری موجه شخصیه است؛ و اختلافشان فقط در سلب و ایجاب است، قطعاً و بالضروره فقط یکی از آنها باید صادق باشد. یعنی قطع نظر از تجربه و آنچه در عالم واقع هست، نمی تواند هر دوی آنها صادق باشد و مصداق داشته باشد.

اگر هم در عالم خارج، تناقض واقع شود، مادام که منطق و طبعاً معرفت بشری همین نظم و نظام را دارد؛ یعنی، به نحوی هست که این قواعد اساسی سه گانه را به نحو پیشینی و تحلیلی، ضروری و بدیهی می داند، نمی تواند از آن باخبر شود.

(۳) قاعده یا قانون امتناع ارتفاع نقیضین، یا منع خلّو، یا منع طرد حد وسط، یا

منع طرد شق ثالث Law of Excluded Middle است. همچنانکه جمع دو نقیض امکان ندارد، رفع یا انتفای هردوی آنها نیز ممکن نیست. در همان مثالی که مطرح شد: «زمین کروی است» «زمین کروی نیست» محال است که هیچیک از این دو قضیه مصداق واقعی تجربی، یا صدق تحلیلی نفس‌الامری نداشته باشد. چه زمین یا باید بکلی فاقد شکل باشد، یا دارای شکل. اما از آنجا که زمین جسم است، و هر جسمی ممتد است، و هر ممتدی دارای شکل است، پس زمین دارای شکل است. و هنگامی که از کروی بودن یا نبودن زمین سخن می‌گوییم، طبق قضیه یا قیاسهای مضمّر - نظیر آنچه گفته شد - شکل دار بودن آن را مسلم می‌گیریم، و در این صورت محال است که نه کروی بودن، و نه کروی نبودن در حق آن صادق نباشد.

اگر زمین شلجمی یا مکعب باشد، واضح است که کروی نیست؛ ولی کروی نبودن در مورد آن صادق است. پس بالضروره و بالبداهه: یا کروی است، یا کروی نیست (و به شکل‌های دیگر است). قول به این سه قانون، از پیش از تدوین منطق ارسطو هم سابقه دارد. و تا کنون اعتبار آن محفوظ است. و اگر بدیهی و ضروری باشد، که هست، اعتبارش همیشگی است. منطقیان و حکما و متکلمین اسلامی، هم این سه را اول‌الاول و ابده بدیهیات شمرده و از شدت بدهت بی‌نیاز از برهان دانسته‌اند.

البته صحت بدیهی و ضروری این اصول، مبتنی بر اصل تقابل وجود و عدم یا وجود و رفع آن، یا بر دو ارزشی بودن Law of Bivalence، یعنی انحصار قضایا به صدق و کذب یا به قول ابن‌سینا نبودن حالت واسطه‌ای بین سلب و ایجاب است. در دهه‌های اخیر کوشش‌هایی برای بررسی امکان تدوین یک منطق سه یا چند ارزشی Many-Valued Logic انجام گرفته است؛ ولی هنوز سرانجام روشنی نیافته است. و اگر هم مدون شود بیشتر اطلاق ریاضی دارد تا فلسفی و زبانی. و اگر هم کامل شود و اطلاق عام داشته باشد، چنانکه خواهیم دید بیشتر به سود استدلال ماست تا به سود استدلال آیر.

توضیح آنکه، بحث آیر در فاقد معنی انگاشتن قضایایی که صدق و کذب آنها در تجربه تحقیق‌پذیر نیست، مبتنی بر منطق قدیمی دو ارزشی است. زیرا این گونه قضایا را دارای ارزش سوم نمی‌شناسد. طبعاً ما نیز بحث خود را در همین متن پیش می‌بریم.

به رابطه مهم و محال باز می‌گردیم. مهم و محال هر دو در یک خصیصه متفق‌اند و آن اینکه مصداق خارجی ندارند. و در یک چیز مختلف‌اند: محال می‌تواند

معنا داشته باشد، ولی صدق ندارد: «نود و نه بزرگتر از صد است» یا مصداق ندارد:

«هر چیز دو چیز است». حال چند قضیه «مهمل» را تشریح و تحلیل می‌کنیم:

«آسمان، ریسمان است.» این قضیه فقط صورتاً به قضیه شبیه است، و در هر حال

اگر از نوع قضایای ترکیبی تجربی باشد، ناچار صدقش از خودش بر نمی‌آید. در خارج و در عالم تجربه هیچ فردی از ریسمان، آسمان نیست. و آسمان معروف هم با ریسمان فرق دارد. اما اگر بگویند قضیه‌ای تحلیلی است خواهیم دید که قاعده بدیهی اول از قواعد یا قوانین سه گانه منطق و تفکر را نقض کرده است. طبق این قاعده آسمان آسمان است، و ریسمان ریسمان. از طرف دیگر، موضوع و محمول یا باید اتحاد در ذات و ذهن داشته باشند یا اتحاد در مصداق و عین؛ و بدون این شرط هیچ محمولی بر هیچ موضوعی حمل نمی‌شود. این «قضیه» فاقد معنی یا مهمل نیست، بلکه محال است؛ یعنی، فاقد مصداق است. و پوزیتیویستهای منطقی باید این گونه قضایا را شبه - قضیه و قضیه جعلی و کاذب بنامند. حاصل آنکه، نقیض یا عکس این شبه - قضیه صادق است: آسمان ریسمان نیست.

یک قضیه ظاهراً مهمل دیگر: «پنج (۵) زوج است.» این گزاره تحلیلی است؛ یعنی، صدقش یا کذبش باید از خودش و بی‌مراجعه به تجربه خارجی بر آید. تحلیلاً به ضرورت و بداهت عقل - یعنی منطق - معلوم است که این گزاره کاذب است. در واقع «پنج زوج است» برابر است با «پنج فرد نیست» حال آنکه فردیت جزو تعریف یا به قول قدما از لوازم ذات عدد پنج است. نه فردیت از پنج قابل سلب است، و نه زوجیت بر آن قابل حمل. و لذا این گزاره که مهمل می‌نماید، کاذب است، یعنی واضح البطلان است. حال آنکه مراد پوزیتیویستهای منطقی از مهمل، قضیه یا شبه قضیه - ایست که فاقد معنی صریح منطقی یا تجربی باشد. نه صدقش معلوم کردنی باشد، نه کذبش. به نظر نگارنده، «مهمل» نوع خاصی از قضایا نیست؛ چنانکه با مثالها و تشریح بیشتر، روشنتر خواهد شد. و «شبه - قضیه» نامیدن آنها هم فقط یک تسمیه بی‌مسما است. اگر جمله‌ای رعایت قواعد دستور زبانی را کرده باشد، نمی‌تواند فاقد معنا باشد. دیگر از محال که محالتر نمی‌شود. یک قضیه بی‌صدق و بی‌مصداق هم معنی دارد. زیرا اگر معنی نداشت، سر رشته‌ای برای تحقیق منطقی و تجربی آن در دست نبود.

مثال دیگر: «مربع مستدیر است» این گزاره نیز تحلیلاً، یعنی به محض تصور

معنای مربع = [دارای چهار زاویه] و مستدیر = [مدور و بدون زاویه] کذبش معلوم می شود. در عالم تجربه هم تحصیلش محال است.

مثال دیگر: «بیضی نابینا است» این گزاره هم که در ظاهر و در اصطلاح پوزیتیویستها مهمل است، اعم از اینکه تحلیلی باشد یا ترکیبی، در عین مهمل نمایی صادق است؛ چرا که برابر است با اینکه بگوییم «بیضی بینا نیست» و این درست است؛ یعنی، سالبه به انتفای موضوع، یعنی لوازم موضوع است.

گزاره «مثلث خشمگین است» هم همینطور. از نظر منطقی می توان چنین قیاس کرد: خشم از لوازم بعضی از جانداران است؛ مثلث بیجان است؛ پس مثلث خشمگین نیست [= نمی تواند باشد]. و نیز نقیض آن صادق است: «مثلث خشمگین نیست» که نوعی سالبه به انتفای موضوع است. یا چنانکه گفته شد، انتفای خصیصه ای که از ذاتیات و عوارض موضوع نیست.

گویا مهمل گویی، چندان هم که می گویند کار آسانی نیست! یک مثال دیگر: «عدم، وجود دارد» این گزاره به این صورت که بگوییم «عدم، تحقق و معنی دارد»؛ و گرنه اگر به جای عدم، تعریفش را بگذاریم «آنچه [= یا «چیزی» که] وجود ندارد» آنوقت قضیه می شود: «چیزی که وجود ندارد، وجود دارد.» و این قضیه ایست که تحلیلاً (به طریقه تحلیلی) بالضروره و بالبداهه متناقض با خویش و باطل است. به عبارت دیگر، به این می ماند که بگوییم «لاوجود، وجود دارد» یا «ناموجود، موجود است» که متنافی الأجزاء یا خود آخشیج Self-contradictory است. مثال دیگر: «هستی، نیست» که قرینه مثال قبلی است. این نیز مهمل نیست، بلکه متناقض (محال) است. چنانکه پارمنیدس نیز به آن اشاره کرده است: «نه می توان گفت و نه می توان اندیشید که هستی نیست» و مترجم و شارح فارسی کتاب فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه در شرح آن افزوده است:

«قول به اینکه «هستی نیست» مستلزم تناقض است. زیرا برای نفی هستی که هست، باید آن را شناخت و اگر هستی نداشته باشد، نمی توان آن را شناخت. و نیز می بایست که هستی هستی داشته باشد تا درباره آن چیزی بتوان گفت، و حتی درباره آن بتوان گفت که هستی ندارد. و هم چنین مفهوم هستی، مستلزم ثبوت هستی در حد ذات

* * *

اصولاً این نوع جدید از قضایا یا نامگذاری جدید قضایا، که گویا به ابتکار پوزیتیویستهای منطقی به انواع سابق اضافه شده و می‌گویند: «نه صادق، نه کاذب، بلکه مهمل» آنقدر هم که در نظر اول به نظر می‌آید «مهمل» نیستند. به نظر من این نوع قضایا (گزاره‌ها، جملات، اخبار) شبه-قضیه Pseudo-Proposition یا شبه-گزاره Pseudo-Statement نیستند، بلکه شبه-مهمل یا مهمل‌نما هستند. به این شرح که باید با دقت آنها را تحلیل و تقطیع منطقی کرد و به مهمل واقعی که همانا محال است برگرداند، و یا نشان داد که بسادگی کاذب‌اند.

این مثال را در نظر بگیرید. «فردا باران خواهد بارید» که قضیه شرطیه وقتیه است، چه وضعی دارد، صادق است یا کاذب؟ ممکن است بگویند در امروز که ظاهراً با، یا بدون استفاده از امکانات علمی هواشناسی، صدق یا کذب این خبر به تحقیق نمی‌رسد، «نه صادق است، نه کاذب».

در پاسخ باید گفت، این گزاره به همین صورت، امروز یعنی پیش از رسیدن فردا، متحمل الصدق (یا قرینه دیگرش: متحمل الکذب) است. قضیه‌ای است که امروز صادق می‌نماید و فردا یا صادق یا کاذب از آب در می‌آید. قضیه‌ای است دارای اطلاع و معنی؛ اعم از اینکه کاذب یا صادق در آید. و راهی برای فرار از صادق بودن یا کاذب بودن ندارد.

چرا که عکس این پاسخ، منطق‌ناپذیر است. اگر بگوییم این قضیه امروز «نه صادق است، نه کاذب» پس چرا فردا تغییر ماهیت می‌دهد و تبدیل به یا صادق، یا کاذب می‌شود؟ اگر هم بگویند «امروز هم صادق است هم کاذب»، معلوم است که تلقی نادرستی است. چه قضیه هم صادق هم کاذب؛ یعنی، اجتماع نقیضین، هم در ذهن و تحلیلاً باطل است، هم در عین و عالم تجربه.

حال قضیه دیگری شبیه به قضیه قبلی را در نظر بگیرید: «فردا یا باران خواهد بارید یا نخواهد بارید» که شرطیه منفصله حقیقیه است. این قضیه نه فقط محتمل الصدق

۶. پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه. ترجمه فارسی. (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷) ص

است؛ بلکه هم امروز؛ و پیش از رسیدن فردا، صادق است. و صدقش به طریق ماقبل تجربی یا پیشینی یا تحلیلی، با اطلاق قاعده منع خلویا امتناع ارتفاع نقیضین، مسلم است. این قضیه را در نظر بگیرید: «فردا [در زمان و مکان معین] هم باران خواهد بارید و هم نخواهد بارید. به شرط وحدت شرایط، باریدن و نباریدن نقیضان‌اند، و حمل دو محمول متناقض - یا حمل و سلب یک محمول واحد - بر موضوع واحد بدهتا (با اطلاق قاعده اجتماع نقیضین) باطل است؛ یعنی، صدق و مصداقش محال است. به عبارت دیگر، این قضیه، «مهمل» به آن معنا که «نه صادق باشد نه کاذب» نیست، بلکه رأساً کاذب است.

* * *

یک مسئله مهم و شایان توجه و تذکار، این است که مهمل یا به قول ما محال، با «شطح» یا قول متناقض نما یا به قول قدما «شبهه» یا به قول اروپاییها پارادوکس Paradox فرق دارد. ساده‌ترین فرقش این است که شطح، قیاس است، و نه قضیه؛ یعنی از تألیف چند قضیه غالباً شرطیه تشکیل یافته است. اگر کسی بگوید «همه حرفهای من دروغ است» آیا این حرف او راست است یا دروغ؟ اگر راست باشد، پس دروغ خواهد بود. اگر این کلامش راست نباشد، یعنی همین اقرار را هم به دروغ کرده باشد، پس کلامش راست است.

این گونه پارادوکسها از زمان زنون الثائی، که دارای شبهات معروفی بویژه درباره حرکت است، و احتمالاً پیش از او نیز سابقه دارد. در قرون جدید بویژه این قرن، ریاضیدانان و منطقیان بزرگ نظیر کانتور و راسل کوششهایی موفق در حل انواع پارادوکسها اعم از منطقی و زبانی و ریاضی به خرج داده‌اند. اگر کسی این شبهه را پیش بکشد که چه بسا پارادوکسها همانا مهمل، یعنی «نه صادق و نه کاذب» به معنای واقعی باشند؛ نگارنده حرفی ندارد و در صورتیکه اثبات شود حاضر است بپذیرد. در آن صورت هم در سرنوشت فعلی بحث ما تفاوتی ایجاد نمی‌شود. چه به شرط احراز این ادعا، می‌توان مطمئن بود که «مهمل» فقط در هیئت پارادوکس ظاهر می‌شود، و نه در هیئتهای دیگر.

* * *

با اقتباس از طرحی که جان لاک به دست داده است نیز می‌توان به ماجرای قضیه

«مهمل» نگریست. لاک در کتاب پژوهشی در فهم انسانی می گوید:

«... برای تمیز نهادن بین امور، می توان حدساً آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

(۱) موافق با عقل: According to reason (۲) Above reason (۳) مخالف با عقل

Contrary to reason

قضایای موافق با عقل، قضایایی هستند که حقیقت آنها را به وسیله آزمون و دنبال گیری تصویری که از حسیات یا تأملات خود داریم، کشف می کنیم؛ و با قیاس طبیعی در می یابیم که صادق یا محتمل الصدق اند.

قضایای فراتر از عقل قضایایی هستند که با عقل [= منطق؟] نمی توانیم صدق یا احتمال صدق آنها را از آن مبانی، که یاد شد، استنباط کنیم.

قضایای مخالف با عقل قضایایی هستند که با اندیشه های صحیح و صریح ما معارض و غیر قابل جمع اند.

بدینسان وجود یک خدا، موافق با عقل است؛ و وجود بیش از یک خدا، مخالف با عقل است؛ و مسئله قیامت فراتر از عقل است. فراتر از عقل را به دو معنی نیز می توان گرفت: (الف) آنچه فراتر از احتمال است. Above Probability (ب) آنچه فراتر از قطع و یقین Above Certainty است. مخالف با عقل را گاه به همین شیوه می توان به دو معنی گرفت.^۷

صدق و کذب قضایا و معنی داشتن قضیه «خدا هست»

لاک بالصراحه نظر خودش را درباره قضیه «خدا هست» بیان کرده است؛ و آنرا موافق با عقل [= منطق؟] شمرده است. همه مؤمنان نیز با او در این باب هم عقیده اند. شکاکان و لادریه و آزاداندیشان غالباً آنرا فراتر از عقل شمرده اند. آیر حتی از منکران وجود خداوند نیز فراتر رفته است:

«... باید دانست که نظر ما درباره اخبار و قضایای دینی با نظر ملحدان یعنی منکران وجود خداوند ولادریون و شکاکان فرق دارد. زیرا خصوصیت شکاکان این است که می گویند وجود خداوند امر ممکن است که دلیلی له یا علیه اعتقاد به آن نیست؛ و

7. John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*. book IV (chap, XVIII).

ملحدان می گویند که لااقل محتمل است که خدایی نیست. ولی نظر ما که می گوئیم هر گونه اظهار نظری در این باره مهمل و بی معنی است؛ نه فقط با نظر آنها یکی نیست و این دو عقیده مشهور را تأیید نمی کند بلکه متنافی با آنهاست. زیرا اگر قول به اینکه خدایی هست مهمل خوانده شود، قول مخالف آن که خدایی نیست هم مهمل خواهد بود. زیرا فقط قضایایی دارای معنی است، و می توان آنها را نقض کرد، که در بیان آن به مهمل گویی دچار نشویم. اما شکاکان با اینکه از این اظهار که خدایی هست یا نیست، خودداری می کنند؛ ولی با این حال منکر نیستند که مسئله «خدای متعالی موجود است» مسئله واقعی است. یعنی انکار ندارند که دو جمله «خدای متعالی وجود دارد» و «خدای متعالی وجود ندارد» اظهار دو قضیه است که یکی صادق و دیگری کاذب است. آنها فقط می گویند که وسیله ای نداریم که تصدیق کنیم کدام یک از آنها صادق و کدام کاذب است. و لذا نباید خود را ملزم به قبول هیچ یک از آنها بنماییم. ولی چنانکه دیدیم جملات مورد بحث اصلاً حاوی قضیه ای نیستند. لذا مذهب شک هم به این طریق منتفی می گردد». (ص ۱۶۱).

در قولی که نقل شد، آیر مرتکب چندین مسامحه منطقی شده است؛ که به یکایک آنها خواهیم پرداخت.

بحث و استدلال منطقی و کلامی و فلسفی در اطراف اثبات یا انکار وجود خداوند، سابقه بیش از دو هزار ساله دارد. در بعضی از انواع برهانها ثابت شده و در بعضی رد شده است؛ حداکثر به قول کانت به این می رسیم که این مسئله از مسائل جدلی الطرفین است. ولی نه کانت و نه قبل و بعد از او، هیچ اهل فلسفه یا منطقی ادعا یا اثبات نکرده است که مسائل جدلی الطرفین مهمل یا فاقد معنی هستند. اتفاقاً این گونه مسائل معنای مضاعف دارند؛ چه ظاهراً هم خودشان و هم عکسشان معنی دار و موجه و مبرهن می نماید. یعنی این قضیه همواره خودش و معنایش بحث انگیز بوده، نه بیمعنایی اش. چنانکه ادعای بیمنطق پوزیتیویستهای منطقی است.

شاید اصولاً این راه را به پای منطق نمی توان رفت. اما آنچه به نظر بنده ضروری عقلی می رسد این است که در هیچ شأنی، «نفس الامر» نمی تواند بلام تکلیف و به دو صورت باشد؛ و خداوند در انتظار نتایج قیاسهای صحیح یا غلط منطقیان، در حالت منتظره، یعنی در سرحد استوای بین وجود و عدم، و نه وجود نه عدم، به سر نمی برد.

باری، می‌توان شبهه را قوی گرفت و قبول کرد که دلایل له و علیه اثبات وجود خداوند، تکافؤ و تساوی داشته باشد. اما نتیجه منطقی و منصفانه‌ای که از این تعادل و تعارض ادله و براهین می‌توان گرفت همانا لادریگری Agnosticism است؛ یعنی، قول به تعطیل. و اینکه نمی‌دانیم یا نمی‌توان دانست؛ یا نمی‌توان مبرهن کرد که خدایی هست یا نه. چنانکه برتراند راسل در مناظره معروفش با کاپلستون، با آنکه بالصراحه و از نظر فلسفی از موضع آتئیسم Atheism (انکار وجود خداوند) بحث و دفاع می‌کند؛ ولی در پاسخ سؤال صریح کاپلستون می‌گوید، موضع رسمی‌اش لادریگری است. راسل خوب می‌داند که اتخاذ این وضع به الزام منطق است، نه اقتضای ادب یا انصاف.

آیر و هم‌رایان او برای طفره از رویارویی منطقی، قضیه را لوث کرده‌اند و با معیار تحکمی و خود ساخته اصل تحقیق‌پذیری - که مخالفت فیلسوفان از هر مشرب و اهل علم و اهل کلام را به یک اندازه برانگیخته است؛ و طرح و تفصیل آن به مجال و مقال دیگری موکول می‌شود - معنی داشتن قضایا را به تحلیلی یا تجربی بودن منحصر کرده‌اند؛ حال آنکه بر طبق ایراد معروفی که به اصل تحقیق‌پذیری وارد آورده‌اند، خود این اصل از مهلکه این معیار، سالم بیرون نمی‌آید. زیرا نه صدق و ضرورت (یا بداهت) منطقی دارد، نه صدق و صحت تجربی.

نگارنده این را جزو ادله منطقی خود قلمداد نمی‌کند، ولی جای این پرسش هست که چرا در طول بیش از دو هزار سال تاریخ فلسفه، فیلسوفان قایل به وجود خدا، یا علی‌الخصوص فیلسوفان منکر وجود خدا اجماعاً با این قضیه، یعنی قضیه‌های «خدا هست» یا «خدا نیست» معامله قضایای معنی‌دار کرده‌اند؛ و اعم از اینکه به صدق هر یک از این دو، ایمان یا اذعان داشته باشند یا خیر، و اعم از اینکه اقامه برهان کرده باشند یا نه، آنها را معنی‌دار دانسته‌اند.

آیر یک جا قضیه «خدا هست» را «نه صادق نه کاذب» می‌داند (ص ۱۶۰) و در جای دیگر می‌گوید «اگر قول به اینکه خدایی هست مهمل خوانده شود، قول مخالف آن که خدایی نیست هم مهمل است» (ص ۱۶۱). این قول اخیر را به صورت شرطی بیان می‌کند. ولی از اقوال دیگرش و فحوای سراسر کتاب برمی‌آید که مرادش شرطی نیست. اما به صورت شرطی ادا کردن این عبارت، حاکی از این واقعیت است که همان بخش اول را هم به اثبات منطقی نرسانده است. در هر حال آیر در اینجا مرتکب مسامحه منطقی

عظیمی شده است و قانون امتناع ارتفاع نقیضین یا منع خلّو Law of excluded middle را که یکی از سه قانون اصلی منطق و تفکر است، و پیشتر هم از آن سخن گفتیم، نقض کرده است.

خود او هم در کتاب مورد بحث (زبان، حقیقت و منطق)، به اهمیت و اعتبار این قاعده اشاره می‌کند:

«طبق این قاعده، هر قضیه‌ای یا صادق است یا کاذب، یا به عبارت دیگر، محال است نه خود قضیه و نه نقیض آن هیچ یک صادق نباشند». (ص ۸۹).

آیر که با دلی درست و خیال فارغ این قاعده را مطرح و اعتبار آن را تأیید می‌کند، شاید تصور کرده است این قاعده فقط در قضایای تحلیلی (یا اولیات یا پیشینیها = ماقبل تجربیها) صدق دارد، که به نظر او مفید علم تازه نیستند. ولی اولاً اگر قضایای تحلیلی صرفاً معلومات متکرر بودند و در منطق و ریاضیات مفید علم تازه نبودند، امکان تحول و تکامل در منطق و ریاضیات منتفی بود؛ و منطق یا ریاضیات از حالت بدوی سه هزار سال پیش به حالت پیشرفته امروز و پیشرفته‌تر فردا نایل نمی‌شد.

ثانیاً منع تناقض و منع خلّو یا به عبارت دیگر، امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، هم در منطق و ریاضیات و هم در طبیعت و تجربه بیکسان صدق دارد. و برای آنکه مطمئن باشیم که در مورد اعتبار این قاعده با آیر اتفاق نظر داریم، مثالی از او را از همین کتاب نقل می‌کنیم:

قضیه «بعضی مورچه‌ها یا طفیلی‌اند یا نیستند» قضیه‌ای تحلیلی است، زیرا حاجتی به این ندارد که متوسل به مشاهده و تجربه شویم تا بدانیم بعضی مورچه‌ها طفیلی هستند یا نیستند. اگر کسی بداند عمل کلمات «یا» و «نه» چیست، خواهد دانست که هر قضیه‌ای که به صورت «یا (ف) صادق است یا صادق نیست» باشد مستقل از تجربه صحیح است؛ از این رو کلیه چنین قضایایی تحلیلی است» (همان کتاب ص ۹۳-۹۴).

حال اگر قضیه «خدا هست» فاقد معنی یا «نه صادق نه کاذب باشد» باشد، نقیض آن، یعنی «خدا نیست» دیگر نمی‌تواند فاقد معنی یا «نه صادق نه کاذب» باشد.

اما معنی داشتن «خدا هست» از همین امر ساده برمی‌آید که می‌توان آن را تکذیب کرد. همه آتئیستهایی که با نوشتن ردیه‌ها و آوردن استدلالهای گوناگون، به تکذیب این قول برخاسته‌اند، صرف نظر از اینکه امتناع وجود خداوند را ثابت کرده

باشند یا نه، این را ثابت کرده‌اند که با اصطلاح نقطهٔ عزیمتشان معنا داشتن این جمله، یا جملهٔ مشابه آن، یا این معنی به هر صورت که در قالب جمله ریخته شود، بوده است.

«خدا نیست» نیز از نظر معنی داشتن، قطع نظر از صدق و مصداق نفس‌الامری،

صرفاً از این نظر که افادهٔ معنی می‌کند برابر است با «خدا هست».

منتها چنانکه گفته شد اینها صرفاً دو قضیه‌اند، نه قیاس یا برهان. و اگر بخواهیم

وارد برهانهای له و علیه آن شویم از بحث منطقی - زبانی به بحث فلسفی - کلامی خواهیم

رسید.

اگر آیر بگویند مدلول و معنای کلمهٔ «خدا» معلوم نیست یا حتی متناقض و

ممتنع است؛ مسئلهٔ جداگانه‌ای است که جدلی‌الطرفین است و سرو کار با استدلالها و

قیاسهای گوناگون پیدا می‌کند. اما مبهم بودن ادعایی معنای کلمهٔ «خدا» نیز مسموع

نیست؛ مگر وقتی که می‌گوییم «جهان هست» یا «کیهان هست» علم تفصیلی که

طابق النعل بالنعل مساوی و متناظر با یکایک اقلام هستیها و هستومندهای خرد و کلان،

از ذرات زیر اتمی گرفته تا کهکشانهای در حال پیدایش و گسترش، داریم؟

استیس، فیلسوف معاصر انگلیسی، در کتاب عرفان و فلسفه اشاره‌ای دارد که

نقلش بی‌مناسبت نیست:

«آیا در جهان حضور روحانی Spiritual Presence ای بزرگتر از بشر هست، و

اگر هست چگونه با بشر و با جهان به‌طور کلی ربط دارد ...

... چند سطر پیش عبارت «حضور روحانی» را به کار بردم، که از توین - بی‌وام

کرده‌ام. لطف این عبارت در ابهام آن است. اخیراً در سخنرانی یک فیزیکدان نامی،

یکی از شنوندگان سؤال بیربطی از او کرد: «آیا شما به خدا اعتقاد دارید؟» فیزیکدان

جواب داد: «من این کلمه را به کار نمی‌برم، چون خیلی مبهم است.» به عقیدهٔ من این

پاسخ خطاست. باید می‌گفت: «من کلمهٔ خدا را به کار نمی‌برم، چون خیلی دقیق

است.» همین است که من از «حضور روحانی» سخن می‌گویم. شاید این تعبیر هم خیلی

دقیق است. بهتر است گرفتار ابهام ولی برحق باشیم، تا گرفتار دقت ولی بیراه^۸.

ما شبهه را قویتر گرفتیم و گفتیم معنا داشتن این قضیه، با صدق یا کذب آن دو

۸. و.ت. استیس، عرفان و فلسفه. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی (تهران، مرکز ایرانی مطالعه

فرهنگها. سروش، ۱۳۵۸) سیزده - چهارده.

چیز است، نه یک چیز. آیر و هم‌رایانش به خیال خود می‌خواهند آب را از سرچشمه ببندند. همین است که کوشش بی‌فایده‌ای در جهت بیمعنی و عبث جلوه دادن مسئله‌ای که تا کنون بیشترین تأثیر را بر تمدن و تفکر بشر داشته است، به خرج می‌دهند. و چنانکه گفته شد، با اصل تحقیق‌پذیری جزمی خود، مخالفت و مقاومت مردم عادی اعم از مؤمن و نامؤمن، و نیز فیلسوفان، حتی فیلسوفان تجربه‌گرای مُنکر وجود خدا، نظیر راسل و رایل، و عالمان و فیلسوفان علم چون پلانک و پوپر را برانگیخته‌اند.

جان پاسمور می‌گوید: «مردم وقتی که می‌شنیدند [که پوزیتیویست‌های منطقی می‌گویند] قضایای متافیزیک، نه صادق است نه کاذب، بلکه مهمل است، تکان می‌خوردند».^۹

این احساس شوک که به مردم دست می‌داده یا می‌دهد، یک واکنش حرفه‌ای و تخصصی فلسفی یا کلامی نیست؛ بلکه ناشی از منطق طبیعی و صرافت طبع مردم است. باری، به دنباله بحث راجع به صدق و کذب قضایا، و اعتبار و اطلاق قاعده «منع خلو» می‌پردازیم.

راسل در یکی از مهمترین آثارش، پژوهشی در باب معنی و حقیقت، بحث‌های باریکی هم درباره معنی قضایا و هم فصل مستقلی به نام «قاعده منع خلو»: «Law of Excluded Middle» دارد که نقل بخش‌هایی از آن مفید است: «مسئله قاعده امتناع ارتفاع نقیضین نیز با بحث حاضر [بحث درباره معنی و مدلول جملات] ارتباط دارد»^{۱۰}، «معنای یک جمله چیزی است که بیان می‌کند یا از آن برمی‌آید. بدینسان جملات صادق و کاذب بیکسان معنی دارند؛ ولی یک رشته الفاظ که نتواند هیچ چیز از حالت یا مافی‌الضمیر گوینده را بیان کند، بیمعنی است».^{۱۱}

«یک جمله ممکن است معنای صادق یا کاذبی را برساند، یا هیچ معنایی را افاده نکند؛ ولی اگر معنایی در برداشت، در این صورت معنا و مدلولش یا باید صادق باشد یا

9. John Passmore, *A Hundred Year of Philosophy* (London, Penguin Books, 1968) P. 582.

10. Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London, Penguin Books, 1969) P. 163.

«از آنجا که جمله معنی دار ممکن است [= می تواند] کاذب باشد، معلوم است که معنی داری یک جمله، امری نیست که آن را صادق (یا کاذب) می گرداند».^{۱۳}

«چنانکه همه می دانند براوئر Brouwer با اتکا به مبانی شناخت شناسانه، در اعتبار قاعده منع خلوشک کرده است. وی با بسیاری دیگر هم عقیده است که حقیقت یا «صدق» Truth فقط در ارتباط با قابلیت تحقیق Verifiability معلوم می شود. و این قابلیت تحقیق یا تحقیق پذیری، مفهومی است متعلق به نظریه معرفت Theory of Knowledge اگر حق با او باشد، قهراً قاعده امتناع ارتفاع نقیضین، و قرینه اش قاعده امتناع اجتماع نقیضین، هر دو متعلق به حوزه شناخت شناسی (بحث المعرفه) Epistemology خواهند شد؛ و باید در پرتو تعریفی که بحث المعرفه از صدق و کذب به دست می دهد لحاظ شوند...

«... اگر «صدق» Truth را وابسته به آگاهی [= علم، اطلاع، معرفت Knowledge] کنیم، منطق بکلی تعطیل و تباه می شود، لامحاله قسمت اعظم استدلالهای مقبول، از جمله بخشهای بسیاری از ریاضیات را باید نامعتبر و مردود شمرد. اما اگر قاعده منع خلوشک را قبول داشته باشیم، خود را با یک متافیزیک واقع گرا مواجه می بینیم که عملاً یا نظراً با اصالت تجربه، ناسازگار می نماید...

«... هیچکس تا این حد پا را فرا نگذاشته است که «صدق» را به معنای «آنچه معلوم است» بگیرد. حتی تعریف شناخت شناسانه صدق «آنچه می تواند معلوم شود» است. کلمه قابل تحقیق verifiable تداول عام دارد و یک قضیه در صورتی قابل تحقیق است که بتواند (امکان داشته باشد) به تحقیق برسد. این شرط و تعریف، مشکلاتی برمی انگیزد. زیرا «امکان» و «قابلیت» مفهومی است دست و پا گیر و بلا تکلیف. اگر قرار است تعریف، خود به تعریف دیگری نیازمند نباشد، باید مراد از این نوع خاص امکان یا قابلیت روشن شود...

«... ما از کجا بدانیم که یک تجربه «ممکن» هست یا نه؟ واضح است که این مستلزم معرفتی [= علم و اطلاعی] هست که از حد تجربه بالفعل فراتر می رود...

۱۲. همان اثر، ص ۱۶۸.

۱۳. همان اثر، ص ۱۷۸.

«... طبق نظریه‌ای که تارسکی به دست داده و حقیقت را انطباق با واقعیت شمرده؛ قضیه «دارد برف می‌بارد» وقتی که برف بیارد، صادق است. اما در نظر اول هم بر می‌آید که این مسئله ربطی به علم و اطلاع ما ندارد. اگر شما ندانید که دارد برف می‌بارد، این امر، قضیه «دارد برف می‌بارد» را از صدق نمی‌اندازد. ممکن است بالاخره وقتی که شما از پنجره به بیرون نگاه کردید، ببینید که چند سانت برف بر زمین نشسته است، و بگویید «باید چند ساعتی باریده باشد». اگر شما به صرافت نیفتاده بودید که از پنجره به بیرون نگاه کنید، آیا مطمئناً و بی‌هیچ تفاوتی برف در حال باریدن می‌بود؟ در همه مدتی که شما به بیرون نگاه نمی‌کرده‌اید، قضیه «دارد برف می‌بارد» صادق بوده است، هر چند که شما نمی‌دانسته‌اید، یعنی از صدق آن خبر نداشته‌اید. این تلقی را اصالت واقع Realism و مبتنی بر عرف عام Common Sense می‌گویند. و همین نظر است که قاعده منع خلو [= طرد حد وسط = طرد یا اخراج شق ثالث = امتناع ارتفاع نقیضین] را بدیهی می‌نمایاند...

«... سرانجام عقیده من این است که «صدق» و «آگاهی» [= علم به ماقوع، اطلاع] دو چیزند و از یکدیگر مستقل‌اند، و یک قضیه هر چند که هیچ روشی برای کشف صدق آن وجود نداشته باشد، ممکن است صادق باشد. یعنی قاعده منع خلو را می‌پذیرم...

«... بدینسان [به نظر من] صدق اعم از آگاهی است.

«... هنگامی که پژوهشی را آغاز می‌کنیم، این امر را مسلم می‌گیریم که قضایایی که به پژوهش ما مربوط می‌شوند، یا صادق‌اند یا کاذب؛ بعداً ممکن است دلیل و شاهی برای آنها پیدا کنیم یا نکنیم. قبل از اختراع طیف‌نما (اسپکتروسکوپ)، اظهار نظر درباره ترکیب عناصر ستارگان غیر ممکن بود؛ ولی این تلقی بر خطا بود اگر می‌گفتیم آن عناصر نه جزو عناصری است که تا آن زمان برای ما شناخته شده، و نه غیر از آن. در حال حاضر هم ما نمی‌دانیم آیا در جاهای دیگر کیهان حیات هست یا نه، ولی حق داریم و درست است که مطمئن باشیم که یا هست یا نیست.

«بدینسان همانقدر که به علم و اطلاع احتیاج داریم، به قبول «صدق»

[نفس‌الامری] نیز نیازمندیم. زیرا حد و مرزهای دانش بشری هنوز نامعین است. و زیرا بدون قبول قاعده منع خلو، نمی‌توانیم پرسشهایی را که به کشفیات علمی منتهی می‌شود،

آنچه نقل شد، خلاصه قسمتهای مهم و مربوط یک فصل از کتاب پژوهشی در باب معنی و حقیقت برتراندراسل، یکی از بزرگترین فلاسفه و منطقیان این قرن و استاد آیر بود. آیر خود در ابتدای کتاب زبان، حقیقت و منطق می گوید: «نظریاتی که در این رساله ارائه شده ناشی از تعلیمات برتراندراسل و ویتگنشتاین است...» (ص ۱۲). آری قول به اینکه «خدا هست» و «خدا نیست» هیچکدام نه صادق اند نه کاذب، برابر با این است که خدا نه هست و نه نیست، که منطق راه نمی دهد. براوتر واضع ریاضیات شهودی هم که طبق اشاره راسل، منکر اعتبار منع خلو است، اولاً شکل خاصی از آن را قبول دارد، ثانیاً به وجود ارزش سوم یا شق ثالث معتقد نیست.^{۱۵}

تصور می کنم بعضی از پوزیتیویستهای منطقی، آنقدر که در بند معنی داشتن جملات و قضایای دیگران بوده اند، گاه از یاد معنی داشتن جملات خودشان غافل می شده اند.

آیر برای پرهیز از اتهام تناقض، و دچار شدن با بن بست امتناع ارتفاع نقیضین، می گوید: «اصلاً جملات مورد بحث حاوی قضیه ای نیستند» (ص ۱۶) حال آنکه اگر جمله ای معنا داشته باشد - و معنی داشتن هم شرط دشواری نیست، کافی است دستور زبان رعایت شود، اگر کاذب یا محال هم از آب درآمد با کی نیست، چون در این دو صورت هم معنی خواهد داشت - و در آن چیزی بر چیزی (با حفظ شرایط منطقی) به سلب یا ایجاب حمل و اسناد شده باشد، قضیه است.

اگر به مسئله متنازع فیه و جنجال آمیزی که درباره «محمول واقع شدن یا نشدن وجود»، که از کانت به این سو در میان فلاسفه و منطقیان در گرفته، اشاره یا استناد کنند، باید گفت در سرنوشت فعلی بحث و بحث فعلی ما اثری ندارد. زیرا در فرمول «هست / نیست» همه چیز می گنجد؛ حتی محال. می توان گفت «محال هست» و «محال نیست». این دو قضیه حتی اگر صدق یا مصداق هم نداشته باشند، معنی دارند؛ چون اگر

۱۴. همان اثر، صفحات ۲۵۸ - ۲۷۱.

۱۵. برای اطلاعات اجمالی و در عین حال دقیق و رسا در این باب به مقاله «ریاضیات شهودی» دایرة المعارف فارسی. به سرپرستی غلامحسین مصاحب (تهران، فرانکلین، ۱۳۴۵) ج ۱. مراجعه کنید.

معنی نداشتند مبنایی برای سنجیدن صدق و کذبشان وجود نداشت. اما چنانکه مشروحاً بیان شد، با اطلاق قواعد سه گانه، بویژه قاعده منع خلو، معلوم و مبرهن می شود که یکی از دو قضیه، الزاماً باید صادق باشد. در هنگام تعریف محال گفتیم، محال آن است که یکی از قواعد سه گانه اساسی منطق را نقض کرده باشد؛ و مثالهای فراوانی برای آن زدیم. پس محال، اگر نه در عالم طبیعت، در حوزه منطق وجود و تحقق دارد. حال آنکه «خدا» طبق تعریف و آنچه نزد مؤمنان و متکلمان مسلم است، نقطه مقابل محال، یعنی واجب است. «بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا.»

«خدا هست» در واقع برابر است با «واجب الوجود هست» که دیگر قضیه ای تحلیلی و بدیهی و ضروری می شود.

واضح است که «خدا» نام کلی و غیر فنی و غیر فلسفی خداوند است. و در فلسفه و کلام به جای آن «علت العلل» یا «علت اولی» یا «واجب الوجود» و نامهای دیگر می نشیند. و پیدا است که قضیه «علت العلل هست» صورت دیگر و منطقی تری است از «خدا هست».

دریغ است که در همین مورد، یعنی انحصار قضایای معنی دار به صادق و کاذب، قول گیلبرت رایل، استاد دیگر آیر را نیز نقل نکنیم. رایل، فیلسوف معاصر انگلیسی (۱۹۰۰ - ۱۹۷۹)، که خود چند صباحی جزو پوزیتیویستهای منطقی بوده در زند گینامه خود نوشت خود، علت سرخوردگی اش را از این نهضت یا نحله همانا بی اعتباری و جامع و مانع نبودن اصل تحقیق پذیری ذکر می کند.^{۱۶} اما درباره انحصار قضایای معنی دار به صادق و کاذب، در کتاب مهمش مفهوم ذهن چنین می گوید:

«... یک جمله معنی دار، که مثبت و اخباری باشد، باید یا صادق باشد یا کاذب. اگر صادق باشد، تأیید می کند که موضوعش دارای یک خصیصه معین هست یا بوده است. اگر کاذب باشد، موضوعش فاقد آن خصیصه است. ولی حالت سوم و منزلگاه میانه ای بین صدق و کذب وجود ندارد؛ یعنی، راهی نیست که موضوع - که محمولی در گزاره برای آن هست - بتواند از برقراری ارتباط با آن خصیصه طفره برود، یا در صورتی که قضیه سلبی است و خصیصه ای از موضوع سلب شده است، بتواند از پیش خود

16. Ryle, Edited by Oscar P. Wood and George Pitcher. Introduction by Gilbert Ryle (London, Macmillan, 1971) P. 10.

منطق، یکی از زبانهای حقیقت ————— یک ساعت می تواند ساعت درست را نشان بدهد، یا ساعت غلط را خصیصه ای بتراشد. نشان بدهد؛ ولی نمی تواند ساعتی را نشان بدهد که باید درست باشد، ولی نه درست است نه غلط».^{۱۷}

* * *

ممکن است آیر یا سایر پوزیتیویستهای منطقی یا هر فیلسوف آتئیست دیگر، ادعا کند که می تواند ثابت کند خدا ممتنع الوجود است. در پاسخ باید گفت، فلاسفه متالهی نیز بوده اند و هستند که می توانند علاوه بر نقض آن ادعا یا استدلال، ثابت کنند که خداوند واجب الوجود است. حاصل، همان تکافؤ ادله می شود که پیشتر هم اشاره کردیم. و یک نمونه تاریخی اش در شرح مناظره معروف راسل و کاپلستون بخوبی نشان داده شده است.

اگر قضیه «خدا هست» قابل تحقیق عینی و تجربی نیست، که نباید هم باشد، در عوض به گفته پوپر قابل تکذیب و تعیین کذب هم نیست. و این شرط ضمنی و ذاتی همه قضایا و احکام مابعدالطبیعی است. و این حد فاصل بین علم و جز علم (یعنی متافیزیک بمعنی الاعم شامل: فلسفه، اخلاق، عرفان، ادیان، هنر، زیبایی شناسی و مباحث تاریخی و ایدئولوژیک و نظایر آنهاست) نه بین معنی و بیمعنی.

راستی اگر پوزیتیویستهای منطقی، به نمایندگی از جانب علم و فلسفه و منطق، به طریقه ای طبعاً تحقیق پذیر یا حتی منطقی صرف، امتناع وجود خداوند را ثابت کرده بودند، این بحث و موضع ما و آنها چه تفاوتی پیدا می کرد؟ خدا کثر کاری که اصحاب حلقه وین در این زمینه کرده اند، با آنکه جو عمومی اروپای بحران زده بین دو جنگ و شیوع آتئیسم در قرون جدید بویژه در قرون نوزدهم و بیستم کمکشان می کرد، صرفاً ایراد همین شبهات متزلزل و کوششهایی در عبث نشان دادن طرح مسایل متافیزیک بود. و چون از اثبات کذب و بطلان قضیه «خدا هست» ناتوان بودند، با لجاجت غیر منطقی و ارتکاب مسامحه های منطقی ادعا می کردند این قضیه و نقیض آن، بیمعنی و مهمل است. و مسئله ای را که رسماً جدلی الطرفین است، واضح البطلان قلمداد می کردند.

منطقاً و در شرایط حاضر هیچ منکری که منطق را محترم و معتبر بشمارد، نمی تواند از موضع لادریگری - یعنی استوای بین اثبات و انکار یا نومیدي از اثبات و

17. Gilbert Ryle, *Concept of Mind* (London, Penguin Books, 1973) P. 115.

انکار و تعطیل هر گونه معرفتی نفیاً و اثباتاً در این باب - تجاوز کند. این مسئله، مسئله الهیات نیست، الزام منطق است.

اما مؤمنان موضع دیگری دارند و غالباً نه خدا را اثبات می کنند و نه منطق را تنها یا معتبرترین دستگاه کشف و اثبات وجود خداوند می دانند. آنان صرفاً به وجود خداوند ایمان دارند، بی آنکه به ذات او یا حتی صفات او علم تفصیلی داشته باشند. یعنی با ایمان، به همان قطع و یقینی می رسند که معمولاً با علم و منطق به آن می توان رسید. اما نامؤمنان بدون اثبات ممتنع الوجود بودن خداوند چه می توانند کرد؟ مگر اینکه تن به ایمانی از نوع دیگر بدهند و به امتناع وجود او ایمان بیاورند!

بسیاری از عرفا و دینداران بر این رفته اند که دلشان به وجود خداوند گواهی می دهد. اما نادینداران و ناعرفا و به طور کلی نامؤمنان، ادعا نکرده اند که دلشان به عدم او گواهی می دهد. پس یک اجماع و یک قبول عام در یک جهت داریم که قرینه آن را در جهت دیگر نداریم.

یک 'مسامحه' منطقی دیگر اینان و آیر این است که در نفی حکمت و انکار معنی کردن از قضیه «خدا هست»، مرتکب یک اشتباه فروید پسند می شوند و نمی پرسند «خدا» به چه معنی و با کدام تعریف؟ خدای شخص - مانند یا متشخص Personal یا غیرمتشخص Impersonal؟ یعنی خدایی که «تشبیهی» است و صفات بشری دارد، یا خدایی که «تنزیهی» است و صفات انسانوار ندارد. خدای مترفع و متعالی از طبیعت و مخلوقات Transcendent، یا به صورت علت حاله و داخل در طبیعت Immanent، خدای وحدت وجودی؟ که آن هم خود به دو صورت کلی مطرح است: یکی «همه خدایی» در Pantheism و یکی «همه در خدایی» در Panentheism. آیا خدایی که در ادیان مطرح است، یا خدایی که در عرفان هست؟ خدایی که در خداشناسی عرفی Theism از او سخن می گویند یا در خداگرایی طبیعی Deism؟

آیر و دیگر پوزیتیویستهای منطقی این پرسشها را نمی پرسند، زیرا تصمیمشان را از پیش گرفته اند که خدا را به هر معنا و با هر تعریفی و به هر قیمتی انکار کنند. و این با آن همه تعلق خاطر که به منطق و زبان و تحلیلهای پیچاپیچ منطقی - زبانی دارند، ناسازگار است. درست به این می ماند که بگویند موجودی به نام X (ایکس) با هر معنا و

منطق، یکی از زبانهای حقیقت — نمی تواند وجود داشته باشد. اصلاً معنی نمی تواند داشته باشد. تعریفی که داشته باشد، نمی تواند وجود یا معنی داشته باشد. به این می گویند انکار بلا تصور. حتی نقیض آن هم نمی تواند وجود یا معنی داشته باشد. اما اینکه آیر و همالانش این سؤالها را نمی پرسند، یک دلیل دیگر هم دارد که بسیار مهم است، و آن این است که دقیقاً می دانند قضیه «خدا هست» و قرینه اش «خدا نیست» چه معنایی دارد. ولی چون عناد با متافیزیک و ستیزه با الهیات، از عهد اوگوست کنت و ارنست ماخ، جزو قوالب ذهنی و بافت جهان نگریشان در آمده است؛ و چون تصور می کنند که با این انکار، معرفت بشری را به قطع و یقین بیشتری نایل خواهند کرد؛ و علوم تجربی را در مسیر پیشرفت محیرالعقولی خواهند انداخت؛ حقیقت را که سهل است، منطق را نادیده می گیرند. و ابتدا به نوع سومی از قضایا که نه صادق باشد و نه کاذب قایل می شوند، بعد نام آن را مهمل می گذارند. آیا قضایا و گزاره های دینی و تاریخی و اخلاقی و استحسانی و امثال آنها که روزمره عمده ترین بار تفهیم و تفاهم کتبی و شفاهی انسانها را به دوش می کشد، نه صادق است نه کاذب؛ یعنی مهمل و لایعنی است؟ به قول گیلبرت رایل:

«آیا جملاتی که خود *Erkenntnis* [= شناخت؛ ارگان حلقه وین] از آنها تشکیل یافته متافیزیک اند؟ اگر نیستند، پس آیا فیزیک اند یا نجوم یا جانورشناسی؟ تکلیف عبارات و فرمولهایی که اصول ریاضیات [اثر مشترک راسل و وایتهد] آکنده از آنهاست چه می شود؟ مبهوت مانده بودیم که سرنوشت رساله منطقی-فلسفی ویتگنشتاین با دعاوی دوگانه ای که در این عرصه دارد [شاید مراد مؤلف این باشد که در این رساله، هم با متافیزیک معارضه شده، و هم در آن اقوال و احکام متافیزیکی راه یافته است] و پژوهشهای فلسفی او با چالشگری یگانه اش [که سراپا متافیزیک است (؟)] چه خواهد شد. نویرات، شلیک، کارناپ، وایسمان و از میان ماها از همه بیشتر آیر، بی محابا مسئله ای ایجاد کرده بودیم که راه حلش نه در نحو منطقی زبان [اثر کارناپ] نهفته بود و نه در تراکتاتوس [همان رساله ویتگنشتاین]».^{۱۸}

دیگر اینکه اگر قضایا و احکام متافیزیک، بمعنی ااعم، آنچنانکه پوزیتیویستهای منطقی بویژه آیر می گویند «نه صادق باشند نه کاذب»، منطقاً نمی توان چنین قضایایی را

18. Ryle, Edited by Oscar P. Wood and George Pitcher. Introduction by Gilbert Ryle (London, Macmillan, 1971) P. 10.

مهمل یا فاقد معنی خواند. چون قضیه فاقد معنی حسابش جداست و اجمالاً بررسی کردیم. یعنی نباید ارزشگذاری کند، باید بگویند «صفر» یا «تهی» است. زیرا مهمل - که باید از نظر منطقی و معنایی، بیطرف و خنثی باشد - خنثی نیست؛ و با فحوای منفی و تخفیف آمیزی که دارد مترادف با کاذب گرفته می شود. حال آنکه چنانکه دیدیم از نظر منطقی و نیز معناشناسی و زبانی، بین صدق و کذب، و معنا و بیمعنایی فرق هست. چنانکه بین صادق بودن و مصداق داشتن هم فرق است. اینان به الزام منطق باید بگویند:

نه صادق، نه کاذب، نه با معنی، نه بیمعنی، بلکه با مرجعی نه معین، و نه نامعین.

سخن آخر اینکه خداوند فرا - منطقی است. نه اینکه غیر منطقی یا منطق ناپذیر یا ضد منطقی است. هرگز. هیچ ضرورتی ندارد که ساعتساز از قوانین حرکت ساعت پیروی کند. کلید این راز عظیم شکوهمند، اگر هم «منطقی» باشد «منطق» نیست. شناخت خداوند برابر است با ایمان به او؛ که الزاماً از طریق منطق نیست و غالباً هم از طریق منطق نیست. خداوند خود منشأ منطقی است که یک جلوه اش منطق و نطق بشری، و جلوه مشابه دیگرش ساختمان منطق پذیر و در عین منطق ناپذیر جهان هستی است.

و چنانکه در آغاز این مقال آمد، منطق که طبعاً طبق طبیعت و طاقت بشری پرداخته و پرورده شده، یکی از زبانهای حقیقت است، نه همه زبانهایش. و نه تنها زبانش. منطق بشری که محدود و محکوم به محدودیتهای ذهن و زبان بشر است، همواره و بناگزیرو به اصلاح و تکامل دارد - و گرنه دیگر به کوشیدنهای پایان ناپذیر و همیشگی فیلسوفان و منطقیان نیازی نبود - حال آنکه حقیقت، متعال و در عین کمال است. و از تطاول تکامل جویها و منطق بازیهای افتان و خیزان و شکسته بسته ما برکنار است.

ما چون به کاربرد ضمنی و غالباً ناخود آگاهانه منطق، که همانا قواعد و قوالب عقل و تعقل است، معتاد و مجبوریم؛ هر جا که مرکب منطق پیش نرود، از رفتار باز می مانیم و پایان شناخت خود از هستی را پایان مرزهای هستی می انگاریم. حال آنکه معلوم نیست که تمامت هستی و تمامی وجوه آن - کسی چه می داند که هستی چه وجوهی دارد؟ - معلوم علم ما و منطوق منطق ما واقع شود:

خیالِ حوصله بحر می پزد هیئات

چهاست در سر این قطره محال اندیش!

(حافظ)

اتحاد عاقل و معقول

مبحث مهمی در علم ادراکات (بحث المعرفة = شناخت شناسی = اپیستمولوژی) در فلسفه اسلامی. این اصطلاح به صورت اتحاد عاقل به (با) معقول هم به کار رفته است و به آن اتحاد عالم و معلوم و مدرک و مدرک هم گفته می شود که شامل اتحاد عاقل با انواع ادراکات اعم از عقلی، خیالی، حسی و وهمی است. تعریف ساده و امروزی این نظریه چنین است که عاقل یا عالم (نفس = ذهن) با دانسته های خود یگانه است. در ظرف ذهن، علم عین معلوم و عقل (= تعقل) عین معقول است و بین اینها و عاقل یا نفس اتحاد برقرار است. به عبارت دیگر نه نفس جدا از معقولات خود می تواند نفس باشد و نه معقولات جدا از نفس یا عاقل، وجودی دارند.

تعریف اتحاد عاقل و معقول: در اینکه عاقل (نفس = ذهن) چیست چندان اختلافی بین حکما، اعم از قائلان و منکران این نظریه، وجود ندارد و مراد از آن قوه (قوای) دراکه آدمی است، یعنی گوهر بسیط مجردی که درباره مجرد (غیر مادی) بودن آن - نیز درباره بقای آن بعد از فساد بدن - تقریباً در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی اتفاق نظر است. اما درباره معنای «اتحاد» و «معقول» اختلاف نظر بسیار است. اتحاد به چندین قسم منقسم می گردد که بعضی از انواع آن صریحاً باطل (محال) دانسته شده

است. از نظر آقای حسن زاده آملی که تحقیقات وافیه در این مسأله کرده است اتحاد بر پنج قسم است: ۱) اتحاد دو وجود مستقل و ممتاز در هویت، مثل زید و عمرو که در عرض همدند؛ ۲) اتحاد دو معنی و مفهوم متغایر از یکدیگر، مثل ضحک و قیام که در عرض همدند؛ ۳) اتحاد دو ماهیت متخالفه مثل گاو و گوسفند، این سه نوع اتحاد محال است؛ ۴) اتحاد نظیر جنس و فصل که دو معنی و مفهوم متفاوتند در وجود نوع، یا اتحاد صفات کمالیه خداوند با ذات او؛ ۵) اما اتحادی که در نظریه اتحاد عاقل و معقول مطرح است عبارت از اتحاد اندکاکی است، به این معنی که دو امر در طول هم بوده باشند که یکی ناقص در وجود است و دیگری صورت کمالیه آن ناقص است به حسب وجود، مانند اینکه هسته نهال شود یا نطفه انسان شود یا انسان دانا گردد. مراد از «معقول» طبق تعریف آیت الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی که صاحب یکی از بهترین رساله‌ها در شرح این نظریه است، «معقول بالذات» است. از آنجا که شناخت معقول بالذات کلید دریافت نظریه اتحاد عاقل و معقول است، لذا تعاریف و آرای چند تن از صاحب نظران را در این زمینه نقل می‌کنیم. مرحوم رفیعی می‌نویسد: «معقول بالذات آن است که موجود به وجود عقلی باشد و وجودی غیر این وجود نداشته باشد. (به تعبیر دیگر) نفس ناطقه در علم و ادراک حقایقی که از ذات خود بیرون می‌باشد محتاج است به صورتی و مثالی از آن حقایق که آن صورت یا حقایق خارجیه در ماهیت یکی باشد و در وجود و هستی مغایر و مخالف، و آن صورت را علم و صورت علمیه و معقول بالذات گویند. این صورت علمیه معقول به خودی خود بدون واسطه چیز دیگر در نزد نفس حاضر و متمثل است و مثل خود نفس عاقله مجرد و غیر محسوس است و قائم به ماده و جسم نیست، و وجودی غیر وجود ارتباطی و اتصالیه به جوهر نفس ندارد و از این جهت است که گویند صورت علمیه - که معقول بالذات است - وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس. یعنی هرگز اضافه و اتصال آن به نفس از وجودش زائل نخواهد شد». به عبارت امروزی عنصر نفسانی (ذهنی، سوپراکتیو) اداراکات انسان - در مقابل عنصر خارجی (عینی، اوبژکتیو) - همان معقول بالذات است. آقای مهدی حائری یزدی می‌نویسد: «فرق معقول بالعرض با معقول بالذات این است که معقول بالعرض صورت عینی و مادی است و به ماده و طبیعت تعلق دارد و از قوای دراکه ما به کلی مستقل است و تعلق حقیقی به عقل ما ندارد. معقول بالذات از احکام و صفات ماده از قبیل وضع و مکان و زمان و از لوازم ماده تجرید

شده و در یکی از مدارک ذهن ما جای می گیرد، حال اگر این تجرید کامل شد عقل آن را درک می کند و از هر جهت تحت نفوذ و قدرت خلاقه ذهن می باشد». طبق نظر استاد مطهری: «معلوم اصلی و ذاتی من علم من است و آن معلوم خارجی به تبع علم من معلوم است. از این جهت است که معلوم خارجی را «معلوم بالعرض» و معلوم ذهنی را «معلوم بالذات» [= معقول بالذات] می نامند». حاصل آنکه معقول بالذات عبارتست از صورت عقلیه مجرد که قائم به ذهن است، در مقابل معقول بالعرض که عبارت است از صورت عینی شیء در خارج که قائم به ماده است. برای تقریب به ذهن می توان گفت معقول بالذات همان معلوم یا علمی است که در فلسفه، علی الخصوص در ایده ثالیسم مطرح است و معقول بالعرض همان معلوم یا علمی است که در علم جدید علی الخصوص در علوم تجربی و طبیعی مقصود است. در نظریه اتحاد، چنانکه ملاصدرا و اصحاب او می گویند، علم یا معقول، ماهیت یا عرض یا کیف نفسانی نیست، بلکه «وجود» است. ملاصدرا عبارت معروفی در این باره می گوید «وجود و علم از یک پستان شیر می نوشند» و وزان وجود با وزان علم یکی است.

سابقه بحث: این نظریه فلسفی، نه دقیقاً با همین اصطلاح، نخست بار در میان حکمای اسلامی در آثار فارابی و ابن سینا پیشنهاد شده است. ابن سینا سابقه این بحث را به فرفورئوس (۲۲۳ - ح ۳۰۴ م) حکیم نوافلاطونی، شاگرد افلوپین و نویسنده شرح حال و مدون آثار او و صاحب شرح و مدخل بر قاطیغوریاس ارسطو - که در ترجمه عربی به ایساغوجی معروف است - نسبت می دهد و می گوید: «پیشوای آنان شخصی بود که به نام فرفورئوس شناخته می شد. او کتابی درباره عقل و معقولات نوشته که فلاسفه مشاء از آن ستایش می کردند در حالی که آن کتاب سرپا یاوه و بی ارزش است. آنان خود می دانند که آن را درک نمی کنند و خود فرفورئوس نیز از آن چیزی نمی دانست. مردی از معاصرانش به نقض و رد آن کتاب پرداخته. اما او هم نیز به رد و نقض این شخص مخالف پرداخته است ولی مطالب آن در این نقض از حرفهای قبلی او هم بی ارزش تر است».

نظر ابن سینا: اغلب پس از ابن سینا و شارحان آثار او تصریح کرده اند که ابن سینا می گفته است محال است ذات نفس همان معقولات او باشد. ابن سینا در فصل هفتم تا دوازدهم از نمط هفتم اشارات این نظریه را طرح و رد می کند: «جمعی از بزرگان

گمان کردند که جوهر عاقل وقتی که صورت عقلی را دریابد، با صورت یکی می شود. فرض می کنیم که جوهر عاقل الف را تعقل کرد، و بنابر سخن آنان، عاقل با عین صورت معقول از الف یکی شد. پس در این وقت آیا جوهر عاقل، وجود پیش از تعقل خود را دارد، یا آنکه هستی قبل از تعقلش باطل می شود؟ اگر هستی او باقی باشد همان طوری که پیش از تعقل بود، پس حال او یکسان است، چه الف را تعقل کند یا نکند و اگر هستی پیش از تعقل باطل می شود (از دو حال بیرون نیست) یا حالی از احوال جوهر عاقل باطل می شود یا آنکه به تمام ذات معدوم می گردد. اگر حالش تغییر می کند و ذاتش باقی ماند این مانند سایر دگرگونیهاست (چنانکه سیاهی به سفیدی تغییر یابد) و آن طوری که می گویند اتحادی نیست و اگر ذاتش باطل و تباه گردد، پس موجودی تباه شده و موجود دیگری حادث گردید، باز چیزی با چیز دیگر یکی نشده است. علاوه بر این وقتی در این فرض تأمل کنی خواهی دانست که چنین حالی هیولای مشترک می خواهد و پدیدار گشتن (تجدد) مرکب است نه بسیط (در صورتی که گفت و گوی ما درباره بسیط است)... و نیز هنگامی که الف را تعقل کرد، و سپس ب را دریافت، آیا همان حالی را خواهد داشت که الف را دریافت به قسمی که تعقل ب و عدم آن برابر باشد؟ یا آنکه عاقل چیز دیگری می شود؟ و لازمه آن همان اشکال پیشین است...» منتقدان بعدی ابن سینا بر آنند که ابن سینا رابطه عاقل (نفس) و معقول (علم) را مانند رابطه موضوع با عرض می داند و از نظر او علم یک کیف نفسانی است. حال آنکه علم چه بسا فوق مقولات است. یا اگر فوق مقولات هم نباشد، از مقوله جوهر است. چه اگر علم عرض باشد علم آموختن (یعنی افزایش اعراض) نباید تحول خلاقه در ذات نفس را ایجاد کند. استاد حسن زاده آملی بر آن است که ابن سینا پس از این انکار صریح، در مواضع دیگر یا آثار بعدی اش به تصریح و تلویح قائل به صحت نظریه اتحاد عاقل و معقول شده است. از جمله در فصل نهم از نمط هشتم اشارات و در فصل سابع از مقاله اولی کتاب مبدا و معاد، همچنین در چند جای فصل هفتم مقاله نهم الهیات شفا که در معاد است و همچنین در نجات در فصل «فی معاد الانفس الانسانیة» هم به اتحاد نفس ناطقه با عقل بسیط و هم با اتحاد آن با مطلق معقول تصریح کرده است.

پس از ابن سینا تا ملاصدرا: پس از ابن سینا امام فخر رازی به تبعیت از او و با دلایلی مشابه ادله او منکر صحت اتحاد عاقل و معقول گردید. (المباحث المشرقیة،

پیش از ظهور ملاصدرا که بهترین شارح و اثبات کننده این نظریه است، بعضی حکما و عرفا در آثار خود اشاراتی گاه روشن و گاه مبهم به این نظریه کرده و به صحت آن رأی داده‌اند. از جمله بابا افضل کاشانی به نقل ملامحسن فیض در عین‌الیقین، برهانی بر اثبات اتحاد ارائه کرده است که ترجمه ملخص آن از این قرار است: «در ادراک ناچار رسیدن مدرک به ذات مدرک است و این رسیدن یا به سبب خروج مدرک از ذات خود است تا به مدرک برسد و یا ادخال مدرک است مدرک را در ذات خود. صورت نخستین که خروج شیء از ذات خود باشد محال است و همچنین صورت دوم که دخول شیء در ذات دیگری باشد؛ جز اینکه مدرک با مدرک متحد شود و به صورت او متصور گردد» (رسائل بابا افضل، ۲/۶۶۶). بعضی از حکما و عرفای بزرگ نیز از جمله شمس‌الدین فناری (مصباح الانس، ۸۲)؛ ابن‌ترکه (تمهید القواعد، چاپ سنگی، ۸۸)؛ ابن عربی (در مواضع مختلف فتوحات از جمله وصل اول باب سیصد و شصت)؛ صدرالدین قونوی (نفحات، نفحة ششم، هشتم، نهم، بیستم و ششم و پنجاهم، نصوص، نص سیزدهم در اتحاد علم و عالم و معلوم، چاپ سنگی، ۱۹۶) قائل به این نظریه‌اند. چنانکه حاج ملاهادی سبزواری در اسرارالحکم و شرح مثنوی تصریح کرده است، مولوی نیز ابیاتی در شرح و تأیید این نظریه دارد:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای
 مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
 گر گلست اندیشه تو گلشنی
 و در بود خاری تو هیمة گلخنی
 و در جای دیگر:

جان نباشد جز خبر در آزمون
 هر کرا افزون خبر جانش فزون
 جان ما از جان حیوان بیشتر
 از چه زان رو که فزون دارد خبر
 و در جای دیگر:

چون سر و ماهیت جان مخبرست
 هر که او آگاه‌تر با جان‌ترست

اقتضای جان چو ای دل آگهیست

هر که آگه تر بود جاننش قویست

حافظ هم گویی به این نظریه نظر دارد که می گوید:

گوهر معرفت اندوز (آموز) که با خود ببری

که نصیب دگرانست نصاب زر و سیم

نظر صدر المتألهین: چنانکه گفته شد ملاصدرا بهتر و بیشتر از هر فیلسوف قبل یا بعد از خود به این نظریه پرداخته و به آن صورت و سامانی برهانی داده است. استاد مطهری می نویسد: «فرضیه او بر این اساس است که نفس در ابتدا علم به ذات خودش دارد. وقتی که علم به غیر پیدا می کند، این علم به غیر پیدا کردن به منزله گسترده شدن نفس است. یعنی نفس یک حقیقتی است که قابل توسعه و قابل گسترش و گسترده شدن است و این نظیر حرفی است که ما در باب اجسام اگر قائل به حرکت جوهر بشویم می گوئیم». آری قول به اصالت وجود و حرکت جوهری از مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول در نزد صدر المتألهین است: «در بحث از اتحاد عاقل به معقول باید به حرکت جوهری توجه داشت که اصلی مهم در این امر خطیر است زیرا که ارتقاء نفس به حرکت استکمالی و اشتداد وجودی اوست». خلاصه نظر ملاصدرا در بیان اتحاد عاقل و معقول چنین است: (۱) صورتهای فعلیه ای که همواره فعلیت اشیاء را تشکیل می دهند، دو گونه اند: معقول بالذات (قائم به ذهن) و معقول بالعرض (قائم به ماده)؛ (۲) حکما در این مسأله متفقند که وجود معقول همیشه برای عاقل است، یعنی وجود نفسی صورت معقوله چیزی جز وجود صورت معقوله برای عاقل نیست؛ (۳) صورت معقوله ای که مجرد از ماده و قائم به ذهن است همیشه معقول بالفعل است، اعم از اینکه خارج از ذات خویش عاقلی داشته باشد یا نداشته باشد. بطوری که حکم معقولیت برای معقول بالفعل به هیچوجه قابل انفکاک نیست؛ (۴) چیزی که در مقام ذات و قطع نظر از هرگونه چیزی که با ذات آن بیگانه است معقول بالفعل باشد به حکم قانون تضایف عاقل بالفعل نیز خواهد بود... و به این ترتیب قاعده مهم اتحاد عاقل و معقول صورت تحقق می پذیرد (اسفار، طبع حروفی، ۳۱۲/۳-۳۱۶). برهانی که ملاصدرا برای اثبات صحت این نظریه به کار برده است به برهان تضایف معروف است و بهترین روایت از این برهان را در کتاب مشاعر، مشعر هفتم، به دست داده است که بخشی از ترجمه فارسی آن نقل می شود. «باید دانسته شود

که هر صورت ادراکیه، چه صورت معقوله باشد، و چه محسوسه، متحدالوجود است با مدرک، به برهانی که از جانب خدای تعالی بر قلب ما فایض شده، و آن چنین است که هر صورت ادراکیه، مثلاً صورت عقلیه، وجودش فی نفسها و معقولیتش - یعنی وجودش از برای عاقل - یک چیز است بدون تغایری. به این معنی که ممکن نیست فرض شود از برای صورت عقلیه نحوی دیگر از وجود که به حسب وی معقول از برای این عاقل نباشد، والا آن صورت عقلیه، صورت عقلیه نباشد و بعد از تقریر این مقدمه گوئیم که این صورت عقلیه مباین از وجود عاقل نتواند بود، به این معنی که او را وجودی باشد و عاقل را وجودی دیگر، که اضافه معقولیت و عاقلیت عارض آن دو باشد، همچنانکه اب و ابن و ملک و مدینه راست، و سایر مضافات که اضافه عارض آنهاست بعد از وجود ذات. والا - یعنی اگر وجودش مباین از وجود عاقل باشد - وجودش به عینیه معقولیتش نباشد و حال آنکه فرض چنین بود، هذا خلف. پس لازم شد که صورت معقوله با فرض تنهائی و تفرد از ماعدا، باید معقول باشد. پس لازم آید که عاقل نیز باشد. زیرا که معقولیت بدون عاقلیت صورت نبندد، چنانکه شأن متضایفین است، و گفته اند: المتضائفان متكافئان قوة و فعلاً... (المشاعر، با ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عماد الدوله، ۱۹۲). همه شارحان بعد از ملا صدرا، علی الخصوص مفسران معاصر این نظریه، هر یک بحث مستوفائی در تبیین برهان تضایف کرده اند و برای تفصیل بیشتر در این باب باید به آثار آنها - که در منابع این مقاله یاد شده - مراجعه کرد.

شارحان پس از ملا صدرا و عصر حاضر: پس از ملا صدرا ملا محسن فیض و ملا عبدالرزاق لاهیجی در آثار خود اشاراتی به این نظریه کرده اند. در میان فلاسفه متأخر، بیش از همه حاج ملاهادی سبزواری به این نظریه پرداخته است.

او در شرح منظومه اشاره ای گذرا به اتحاد عاقل و معقول دارد که از آن بیشتر چنین برمی آید که نظر دیگران را بازگو می کند تا عقیده فلسفی خود را. ولی در تعلیقاتش بر اسفار به ژرفکاوای در اطراف این مسأله می پردازد. چنانکه در تعلیقه آخر فصل هفتم از طرف اول مرحله دهم اسفار، شش برهان در اثبات آن نقل کرده است. همچنین در اسرارالحکم (طبع شعرانی، ۷۶، ۳۰۸) به تعبیر گوناگون در مقام اثبات این نظریه برآمده است. در عصر حاضر آیت الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (۱۳۱۵-۱۳۹۶ ق) رساله ای موجز و دقیق در شرح و اثبات اتحاد عاقل و معقول نگاشته که با حواشی

حسن زاده آملی به طبع رسیده است (تهران، ۱۳۶۱ ش). علامه محمد حسین طباطبائی در نهایت الحکمة بحثی درباره این نظریه دارد و شاگرد نامدارش، استاد مرتضی مطهری، در شرح متوسط و مبسوط خود بر منظومه، به شرح و بیان این نظریه، در چهارچوب مکتب صدرائی پرداخته است. ابوالحسن شعرانی و مهدی الهی قمشه‌ای و میرزا مهدی آشتیانی هر یک شرحی بر این نظریه و در قبول و اثبات آن نوشته‌اند. دکتر مهدی حائری یزدی نیز در دو اثر خود علم کلی و کاوشهای عقل نظری بحث جامع و نسبتاً مبتکرانه‌ای در اتحاد عاقل و معقول دارد. آخرین و جامع‌ترین کوشش در اطراف این مسأله مجموعه دروس استاد حسن زاده آملی است که تحت عنوان اتحاد عاقل به معقول (تهران، ۱۴۰۴ ق) به طبع رسیده است.

خاتمه در فایده این نظریه: قطع نظر از اصطلاحات و زبان پیچیده‌ای که در بیان این نظریه و اثبات آن به کار رفته، فایده این نظریه از نظر اخلاق و حکمت عملی در این پیام است که هر کس داناتر است «انسان‌تر» است (یعنی اشتداد وجودی دارد) و علم و اندیشه و تعقل و آموخته‌ها و به طور کلی اخلاق و فرهنگ انسانی که بخش اعظم آن آگاهانه و با کوشش کسب می‌شود، با گوهر جان آدمی پیوند می‌یابد و کارنامه او را تشکیل می‌دهد و در این نشأ و نشأ آخرت هم قرین جدائی ناپذیر او بلکه خود اوست. البته باید گفت هر نوع محفوظات و اطلاعات پراکنده و طوطی‌واری که شخص می‌آموزد با نفس او یگانه نمی‌گردد. بلکه مراد معارفی است که بر اثر تأملات و مراقبتهای ژرف‌کاوانه جذب قوای ادراک او می‌شود و غذای روحانی او را تشکیل می‌دهد و مجموعه‌ای از دانش و بینش و فرهنگ و فرزاندگی است که تحول خلاق در شخصیت پدید می‌آورد، و با عمل صالح قرین است و بلکه زاینده آن است و این همانست که غایت قصوی از نظریه اتحاد عاقل معقول است.

منابع

اسفار، ۳/ ۳۱۲-۳۱۶؛ المشاعر، ملاصدرا، با ترجمه فارسی عمادالدوله، ۱۹۲؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ابن سینا، نگارش حسن ملکشاهی (تهران، ۱۳۶۳) ۳۸۰-۳۸۱؛ شرح منظومه، مرتضی مطهری، ۱/ ۷۲-۱۰۸؛ شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۲/ ۹-۵۸؛ اتحاد عاقل به معقول، رفیعی قزوینی، مقدمه و تعلیقات حسن زاده آملی، (تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش)؛ کاوشهای عقل نظری، حائری یزدی (تهران، ۱۳۴۷ ش) ۱۵۲-۱۷۱؛ علم کلی، حائری

یزدی (تهران ۱۳۳۹ ش) ۳۴-۳۶؛ قواعد کلی فلسفی، ابراهیمی دینانی (تهران، ۱۳۵۸ ش)
۹۸/۲-۱۱۰.

پوپر بزرگترین منتقد زنده مارکسیسم

کارل رایموند پوپر Karl Raimond Popper فیلسوف اتریشی علوم طبیعی و اجتماعی در سال ۱۹۰۲ در وین به دنیا آمد، و در دانشگاه وین ریاضیات و فیزیک و فلسفه آموخت. اگرچه عضو «حلقه وین» و جزو پوزیتیویستهای منطقی نبود و با بسیاری از آموزه‌های آنان به شدت مخالف بود، با چندین نفر از اعضای این حلقه علائق مشترک، و بر رودولف کارناپ تأثیر معنابهی داشت. نخستین کتابش منطق اکتشاف علمی *Logik der Forschung* در سال ۱۹۳۵ جزو انتشارات حلقه وین منتشر شد. این واقعیت خالی از طعنه نیست که این کتاب اگرچه به قصد رد آراء پوزیتیویستهای منطقی نوشته نشده، ولی شامل مهمترین دلایلی است که در رد نظریات اساسی پوزیتیویستها، بویژه درباره علم و فلسفه و فلسفه علم و تحلیل زبان اظهار شده است، ولی پوزیتیویستها بی آنکه عمق تفاوتها را دریابند، آراء اصیل پوپر را راه‌حلهای دیگری برای حل همان مسائل که خود در پیش داشتند می‌انگاشتند و پوپر را از خود می‌دانستند، چنانکه همان حسن ظن یا سوء تفاهم را به نحوی عمیقتر در حق ویتگنشتاین داشتند. ترجمه انگلیسی این کتاب تحت عنوان *Logic of Scientific Discovery* در سال ۱۹۵۷ منتشر شد، و بویژه از آن زمان به بعد، به عنوان یکی از

مهمترین آثار در فلسفه علم شناخته شد. در سال ۱۹۳۷ برای تدریس به یکی از دانشگاه‌های نیوزلند رفت و تا سال ۱۹۴۵ در آنجا ماند، و سپس به انگلستان بازگشت و به تدریس در دانشکده اقتصاد دانشگاه لندن پرداخت، گویا دانشگاه کمبریج و آکسفورد او را به استادی نپذیرفته بودند.

بسیاری از صاحب‌نظران پوپر را بزرگترین منتقد زنده مارکس و مارکسیسم، و نیز بزرگترین فیلسوف علم می‌شمارند. کتاب جامعه باز و دشمنانش *Open Society and its Enemies* او، که در دوره درگیری جنگ دوم جهانی تألیف شده، و در پایان جنگ، سال ۱۹۴۵، در دو جلد منتشر شده، دومین کتاب مهم اوست که اینک به چاپ چهاردهم پانزدهم رسیده است. جلد اول این کتاب در نقد فلسفه سیاسی و اجتماعی افلاطون است. او مدینه فاضله افلاطون را شبیه به جامعه‌هایی که تحت حکومت‌های توتالیتار (تک حزبی، جامع القوا) اداره می‌شوند می‌داند و مردود می‌شمارد. جلد دوم به نقد مارکس و مارکسیسم اختصاص دارد. بریان مک گی، که این سطور به قصد معرفی کتاب پوپر او نوشته می‌شود، می‌گوید: «اعتراف می‌کنم که نمی‌دانم چگونه ممکن است کسی نقد پوپر را از مارکس بخواند و باز هم پیرو مارکس باقی بماند» (ص ۱۲۴) و دو فصل از کتابش را به بحث در اطراف جامعه باز و دشمنانش اختصاص داده است، و نمونه‌های شگرفی در نقد مارکسیسم از پوپر نقل کرده است. پوپر خود در نوجوانی به مارکسیسم روی آورده ولی بزودی از آن - و سپس حتی از سوسیالیسم - روی برتافته است.

منظور پوپر از جامعه باز، در این کتاب، جوامع پیشرفته علمی - صنعتی غرب است که دموکراسی پارلمانی و به همین جهت امکان انتقاد، و به همین جهت امکان اصلاح دارند. البته در يك مصاحبه در پاسخ پرسشگر می‌گوید مراد او وضع بالفعل این جوامع نیست، بلکه وضع ایده‌آل و آینده بهتر آنهاست. در اینجا پوپر تر اصلی خود را در فلسفه علوم طبیعی، یعنی پیشرفت علم بر اثر انتقاد یا ابطال‌پذیری مداوم را به علوم اجتماعی نیز تسری داده است. «دشمنان جامعه باز» و به عبارت دیگر جوامع بسته را جوامع توتالیتار که ظرفیت قبول انتقاد و لذا امکان اصلاح ندارند، می‌شمارد. بویژه فاشیسم آلمان و استالینیسم را. وی بر آن است که مارکسیسم در دامن تهازل دموکراسی غرب پرورده شده و احیای مجدد آن نیز در

دهه های اخیر در دامن همین دموکراسیها آغاز شده است. و این را اقتضای طبیعت جامعه باز می داند.

کتاب دیگر پوپر در زمینه فلسفه علوم اجتماعی فقر مذهب اصالت تاریخ (یا تاریخ نگاری) *Poverty of Historicism* است (۱۹۴۴) که تحت عنوان فقر تاریخیگری، به ترجمه آقای احمد آرام به فارسی ترجمه شده است. (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰، چاپ دوم با تجدید نظر ۱۳۵۸، ۱۸۴ ص) این کتاب را می توان ذیلی بر کتاب جامعه باز و دشمنانش دانست. آرتور گستر در نقدی که در سال ۱۹۵۷ در ساندی تایمز بر این کتاب نوشته، گفته است: «شاید از میان کتابهایی که امسال منتشر شده است تنها کتابی باشد که بعد از این قرن نیز دوام خواهد آورد». پوپر در این کتاب ثابت کرده است که منطقاً برای ما امکان ندارد جریان آینده تاریخ را پیشگویی کنیم، و آن را دارای سیر تکاملی محتوم به سوی فلان نا کجا آباد بدانیم. چه این پیشگویی و در واقع آینده تاریخ مبتنی بر نحوه و میزان پیشرفت علم و کشفیات علمی است، که خود اگرچه محتوم است ولی تفصیلاً معلوم نیست، زیرا اگر معلوم بود همانا اینک جزو علم امروزی در می آمد. توضیح بیشتر اینکه اگر اینک با قاطعیت بگوییم که فلان اختراع یا کشف علمی در ۱۵ سال آینده تحقق خواهد یافت، آیا این حرف یا این حدس را از روی تعارف می زنیم یا از روی تحقیق؟ اگر از روی تحقیق است، تفصیل آن از چه قرار است؟ اگر تفصیل عالمانه و علم پسندانه ای دارد که دیگر بقول حافظ «ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست». اگر بگویند بستگی به میزان حمایت های مادی و مالی دارد، در این صورت چرا نمی توانند این روشن ترین و ساده ترین بخش پیش بینی خود را حساب کنند و یا چرا حمایتگران مادی چنانکه باید با این آینده روشن روی پیش بینی آنها حساب نمی کنند. جان کلام چنانکه بسیاری از فیلسوفان و فیلسوفان علم، از جمله پوانکاره و خود پوپر و بسیاری از اهل علم از جمله اینشتین و پلانک گفته اند این است که علم اگرچه با قانونهای طبیعت، یا دقیقتر بگوییم اطلاق قانون بر طبیعت، سرو کار دارد و خود قانون ساز است، ولی به يك تعبیر قانونمند نیست، یعنی قانون بردار نیست؛ زیرا حدی - و حد مهمی - به «تخیل خلاقه» و تصادفهای غیر مترقبه و عناصر و عوامل پیش بینی ناپذیر، و کوششها و کششها و استعداد های فردی محاسبه ناپذیر دارد. به

تعبیر دیگر نمی توان گفت که علم همواره باید از مشاهده شروع کند و به قانون سازی بینجامد، چه بسا در يك مورد از تخیل آغاز کند و فرضیه ای - که در واقع حالت جنینی نظریه است -، پیش از تجربه بسازد، و بعد با تجربه و مشاهده تأیید بشود (فی المثل اتمیسم ابتدایی ولی نبوغ آمیز دموکریتوس)، یا بالعکس از مشاهده های مکرر و مراحل معهود آزمون و آزمایش بگذرد و به نظریه و قانون بینجامد ولی اطّراد و انسجام قطعی نداشته باشد (مانند مکانیک نیوتون در برابر نظریه نسبیت) یا چنان باشد که نه در تخیل بگنجد نه در تور تجربه و مشاهده (مانند بخش معظم فیزیک کوانتوم که بر خلاف تمامی شعبه ها و موضوعات علم، سر از سلطه علّیت که بنیاد علم بر آن و جست و جوی موارد آن استوار است پیچیده است و حتی به منطق و ریاضیات نیز تن در نمی دهد.) انکار این حقایق یعنی اثبات «فقر تاریخیگری».

سایر آثار پوپر غالباً در زمینه فلسفه و فلسفه علوم طبیعی است، از جمله گمان زنیها و گمان شکنیها *Conjectures and Refutations* (۱۹۶۳). تز اصلی پوپر در این کتاب این است که علم، یعنی معرفت علمی، برخلاف آنچه بسیاری مسامحتاً تصور می کنند قطعی و یقینی نیست، زیرا اگر چنین بود یافته ها و دستاوردهای علمی ثابت و ابدی بود، و هرگز احتیاج به جرح و تعدیل و انتقاد و اصلاح نداشت. و فی المثل آنچه ارشمیدس، یا حتی نیوتون، یافته بود حقایق ثابت ابدی می بود. حال آنکه تاریخ علم به روشنی حکایت از سیر تصحیح و تکامل تدریجی علم و معرفت علمی دارد. به نظر پوپر، علم طبعاً گمان آمیز *Conjectural* و آماده جرح و تعدیل یا گمان شکنی است. سیر تکوین علم از سلسله پیوسته گمان زنیها و گمان شکنیها می گذرد. حدسها با روش کلی آزمون و خطا در معرض رد و ابطال و نقض و ابرام قرار می گیرند. و باید عمداً این روند یعنی ابطال آنچه باطل است تسریع شود، و گرنه باطل حق نما جان می گیرد، و دیر می پاید. باید در گمان شکنی بی تعارف بود. زیرا از آنچه آسیب پذیر است نمی توان چیزی ساخت که آسیب پذیر باشد. و هیچ حدسی و نظری از ابتدا آسیب ناپذیر و قطعی و بتی نیست و تا پایان هم نخواهد بود. همواره فرضیه ها و نظریه های موقت رقیب در کار است؛ باید به تنازع بقای میان آنها میدان داد و از آن میان انتخاب اصلح کرد. در

کتاب مهم دیگرش معرفت عینی *Objective Knowledge* (۱۹۷۳) اولاً علم آفرینی را خاصیت طبیعی بشر می‌شمارد و آن را با انگبین تراویدن زنبور و تار تنیدن عنکبوت تشبیه می‌کند. سپس تر «جهان سومین» را طرح می‌کند. پوپر به سه جهان قائل است جهان اول جهان اشیاء و اعیان خارجی است که به نظر رئالیستی او مستقل از ذهن و آگاهی بشر وجود و تأصل دارد. جهان دوم، جهان اذهان افراد است که با تخیلات و هوسها و سبک و سلیقه‌های فکری و شخصیات هر کس آمیخته است. برخلاف اعیان که واحدند اذهان مختلف‌اند. جهان سومین عالم علم و خلاف هنر و فرهنگ است. جهان فرمول‌های ریاضی و فیزیک و منطق و احکام فلسفی و آرای کلامی و فرضیه‌های کیهانشناختی و نظریه‌های زبانشناسی و نظایر آن. جهانی که به ذهن یک فرد متکی نیست یعنی غیر شخصی و غیر فردی است، جمعی و اجتماعی است و لذا عینی *Objective* است و معمولاً بر روی مدارک علمی که عبارت از جزوه و کتاب و نشریه و کتابخانه و فیلم و فیلمخانه و موزه و نظایر آنهاست محفوظ است و این جهانی است مستقل و خودمختار، یعنی در آفرینش به بشر و ذهن او متکی است ولی در بقا و ادامه حیات مستقل و قائم به ذات است. پوپر خود اذعان می‌کند که فکر اصلی این تر را از «مُثل» افلاطون اقتباس کرده است. اما کتاب پوپر نوشته بریان مگی که از دوستان و دستیاران پوپر است، کتابی است خوش تدوین و پر مطلب و شاید در میان هشت ده کتابی که درباره آراء و عقاید پوپر نوشته‌اند یکی از بهترینها باشد که مفاهیم کلیدی تفکر فلسفی و اجتماعی و فلسفه علم پوپر را با مثالهای روشن و نقل قولهای کافی از آثار مختلف او به دست می‌دهد. ترجمه کتاب که به قلم آقای منوچهر بزرگمهر است، جز در موارد معدود شیوا و روشن است. فصول کتاب بعد از مقدمه از این قرار است: نظر متداول و نظر پوپر و نظریه او موسوم به عالم سوم، علم عینی، جامعه باز دشمنان جامعه باز، پس نوشت، فهرست (اجمالی) آثار پوپر. در پایان امید است اهل علم و اهل فلسفه کمر همت به ترجمه آثار عمده پوپر ببندند.

درباره «جهان بینی علمی»

جهان بینی علمی (*The Scientific Outlook*)، اگر از کتابهای مهم و ماندنی راسل نباشد - که نیست - بی شک از کتابهای خواندنی و خوشایند اوست. برتراند آرتور ویلیام راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) در ایران فیلسوف شناخته شده و پرخواننده‌ای است و شاید بیش از ده اثر از او به فارسی ترجمه شده باشد از جمله تاریخ فلسفه غرب و عرفان و منطق (هر دو به ترجمه آقای نجف دریابندری)؛ مسائل فلسفه، تحلیل ذهن و علم ما به جهان خارج (هر سه به ترجمه آقای منوچهر بزرگمهر).

جهان بینی علمی کتابی در فلسفه علم و جامعه‌شناسی علم است، ولی از نظر معرفت‌شناسی یا ارزیابی معرفت علمی به پای دو کتاب مهم دیگرش علم ما به جهان خارج و حدود و ثغور معرفت انسانی (*Human Knowledge, Its Scope And Limits*) (۱۹۴۸، ۱۹۷۶) نمی‌رسد.

باری، چاپ اول ترجمه فارسی این اثر در سال ۱۳۵۱ از سوی دانشگاه تهران و چاپ دوم آن در سال ۱۳۵۵ در سلسله کتابهای سیمرغ انتشارات امیرکبیر و اینک چاپ سوم آن از سوی انتشارات آگاه منتشر گردیده است. کتاب دارای سه بخش است: بخش اول: معرفت علمی، شامل این

مباحث (نمونه‌های روش علمی، خصال ویژه روش علمی، محدودیتهای روش علمی، فلسفه علمی، علم و دین)؛ بخش دوم: تکنیک علمی، شامل این مباحث (سپیده دم تکنیک علمی، استفاده از فن در طبیعت بیجان، استفاده از فن در زیست شناسی، استفاده از فن در فیزیولوژی، استفاده از فن در روانشناسی، استفاده از فن در جامعه)؛ بخش سوم: جامعه علمی شامل این مباحث (جوامعی که به شیوه مصنوعی آفرینش می یابند، فرد و جمع، حکومت علمی، تعلیم و تربیت در جامعه علمی، تولید مثل علمی، علم و ارزشها)، و در پایان واژه نامه و فهرست راهنماست.

در آغاز کتاب مقدمه کوتاهی از محسن هشترودی و مقدمه بلندی از مترجم تحت عنوان «جهان بینی علمی و بررسی اجمالی جهان بینی برتراند راسل» آمده است. شامل قسمت اول نگاهی تند [یعنی گذرا] به قانونمندیهای کلی نظام معرفت (الف: ذهن و فرهنگ؛ ب: شعور اجتماعی؛ ج: جهان بینی؛ د: ایدئولوژی).

قسمت دوم نگاهی گذرا به جهان بینی برتراند راسل (الف: برتراند راسل و علم؛ ب: برتراند راسل در باب فلسفه؛ ج: برتراند راسل و اومانیسم؛ د: برتراند راسل، فاشیسم و راسیسم؛ و: برتراند راسل و ارزش؛ ز: خلاصه).

مترجم در این مقدمه مترقیانه، توبیخهای دوستانه‌ای به لرد راسل می نماید و از اینکه جهان بینی علمی او «جهان بینی علمی» به معنای اخص و اخیر کلمه - بویژه در ایران - نیست، دل نگرانی خود را اظهار می دارد و گهگاه کلمات فاشیسم و راسیسم را در ارزیابی اندیشه او - که لااقل نیم قرن از عمر بلندش را صرف مبارزه قلمی و قدمی با فاشیسم و راسیسم کرده - جابجا می کند. از جمله تغییرهای دوستانه مترجم به مؤلف:

«... راسل در برخورد با این مسائل از رابطه منظم بین ایدئولوژی و ساختار اجتماعی - اقتصادی غافل می ماند و در نتیجه بارها به بیراهه افتاده و از درک علل دردهایی که او را به عنوان یک انسان آزاده می آزارند دور می افتد. مثلاً می گوید که «عصر ما از انبوه دانش هضم نشده رنج می برد، چه یکی از پس افتاد گیهای عمده عصر ما، پس افتادگی اندیشه از علم است. ظاهر پدیده همین است ولی ماهیت آن جز این است، جامعه سرمایه داری...» [ص ۲۱] یا:

«... وی به انسان آزاده ارج می نهد و تحمل دیکتاتوری را خلاف حیثیت انسان می شمارد. لیکن ما در این آرمانگرایی راسل به یک سیستم علت و معلولی و عملی بر

نمی خوریم؛ بدین معنی که راسل مدلی پیش نمی نهد که چگونه می توان جامعه سالم و شخصیت های متعادلی [ترانساندانتال] (کذا فی المتن) ببار آورد و نیز از، شناختن پایه اجتماعی دیکتاتوری غافل می ماند و دیکتاتوری را نه پیامد یک شیوه مالکیت بلکه یک گرایش ذهنی می داند و به همین سبب پرخاشگریهای او به ریشه درد نمی رسد و تعلیماتش از ستایش شرافت و فرزاندگی و نکوهش رذالت و دنائت فراتر نمی رود» [ص ۲۴].

در پاسخ استعجالی به این بیانات از ذکر این حداقل ناگزیرم که اولاً سیستم علت و معلولی - اگر اصولاً چنین «سیستمی» وجود داشته باشد - همچو مهم نیست و اگر هم مهم باشد تصور نمی کنم راسل، که خود بعد از هیوم و کانت بزرگترین شارح و ناقد مفهوم علت است، از آن غافل باشد. اما اینکه نوشته اند «(راسل) مدلی پیش نمی نهد که چگونه می توان جامعه سالم و شخصیت های متعالی [ترانساندانتال] ببار آورد.» در واقع تکلیف و توقع شاقی است. نظام های علی البدل، که مترجم محترم در مد نظر دارند، هم مدل دارند، هم سیستم علت و معلولی و هم همه اسباب علمی دیکتاتورسازی، چنانکه تاریخ پنجاه شصت سال اخیر جهان حکایت می کند. باری آزادی راسل اقتضا می کند که هشدار دهنده و منتقد باشد و اگر جز این باشد، آن وقت جزو همان نظامی خواهد شد که مترجم محترم نمی پسندد. اصولاً اگر مدلی و نسخه ای برای دیکتاتور نشدن وجود داشته باشد، باز هم باید از امثال راسل فراگرفت. دیگر اینکه معلوم نیست دیکتاتوری صرفاً پیامد یک شیوه مالکیت باشد. تاریخ معاصر نشان داده است که با تغییر شیوه مالکیت هم دیکتاتور و دیکتاتوری از بین نمی رود. دیکتاتوریهایی که بر پرولتاریای ترانساندانتال متحد نشده جهان اعمال می شود، اولاً تازگی ندارد، ثانیاً زاده یک توهم است: این توهم که با تغییر شیوه مالکیت، جهان تغییر می یابد و برهوتها بهشت می شود. راسل در بخش سوم این کتاب، یعنی جامعه علمی، تصویری با طنز تلخ و تخیل آزاد از جامعه علم زده فوق صنعتی لجام گسیخته بی اخلاق بی عاطفه، که علمش قدرت گرا است و در خدمت طبقه حاکمه و دولتهای برتر از ابرقدرت یا دولت واحده جهانی، به دست می دهد. در این جامعه همه جور دستکاری علمی و فنی و تصرف و تحریف های غیر انسانی در تعیین میزان هوش در حالت جنینی و اصلاح نژاد و کوتاه کردن دوران بارداری و خشکاندن ریشه مهر مادری و عاطفه پدری و هر نوع عشق و هنر و

اخلاق و رفاقت و همدلی، از سوی طبقه حاکمه اعمال می شود، که جانب نژاد سفید را عزیز می دارد و سیاهان را فقط برای انجام کارهای بدنی طاقت فرسا می پرورد و نظایر آن. آلدوس ها کسلی نویسنده بزرگ معاصر انگلیسی هم، یک سال بعد از انتشار جهان بینی علمی راسل داستان معروف تخیلی علمی خود *The Brave New World* [ترجمه فارسی: دنیای قشنگ نو. ترجمه سعید حمیدیان. تهران. پیام. ۱۳۵۲] را منتشر می کند که پرداخت هنرمندانه تری از همین مضمون است با همین طنز غریب و ژرف بینی تکان دهنده. مراد راسل از تصویر این جهان پر از قساوت و پیشرفت، هشدار دادن و نهیب زدن به وجدانهای به خواب رفته دانش ورزان و سیاستمداران و روشنفکران و همه دست اندر کاران و اشارت دانان است. و خود را به کاساندرای تشبیه می کند که طبق توضیح مترجم یکی از ارباب انواع یونانی است که «چون عشق خدایان را نپذیرفت به مجازات درد آگینی محکوم شد، بدین معنی که تا عمر دارد، بر روی زمین همواره به راستی سخن گوید ولی هیچکس باورش ندارد...» [ص ۲۱۹].

و در فصل پایانی و مؤثر کتاب تصریح می کند «جامعه علمی با خصوصیتی که در فصول پیشین طرح شده است، نباید یک پیش بینی کاملاً جدی تلقی شود. چه این پیش بینی ها تلاشی است برای تجسم دنیائی که از حاکمیت تکنیک مطلق العنان نتیجه خواهد شد...» [ص ۲۲۱] یا: «و بدین ترتیب هر قدر که به عنوان عاشق از دنیا دوری گزینیم، همان قدر به عنوان تکنیسین زمام آن را به دست می گیریم. لیکن این جدائی، روحاً کشنده بهترین ودیعه وجود انسانی است، و به محض اینکه شکست جنبه مابعدالطبیعی علم احساس شود، قدرت تکنیکی آن از طریقی نظیر شیطان پرستی، که معادل ترک محبت است، قابل حصول خواهد بود. این است دلیل بنیادی آنکه باید سیمای جامعه علمی را تشویش آمیز تلقی کرد. جامعه علمی در شکل خالص خود، نظیر آنچه به تجسم آن کوشیدیم، با تعقیب حقیقت، با محبت، با هنر، با سرور ملهم از طیب خاطر و با هر آرمانی که آدمی تا کنون پرورده است، بجز ترک لذت زاهدانه، آشتی ناپذیر است.» [ص ۲۲۴]. مترجم با آنکه به طنز و تلمیح راسل وقوف کامل دارد و این را مشروحاً در مقدمه - بویژه صفحه ۲۵ - طرح کرده است، چندین بار اظهارنظرهای غیر منصفانه ای در حق راسل می کند، از جمله:

«بجاست اگر خواننده جوهر این اندیشه را با اندیشه ای در جمهوری افلاطون یا

حتی نبرد من هیتلر به مقایسه بگذارد. در واقع راسل در این آینده‌نگریهای خود تنها به ادامه یافتن روندهای موجود جامعه سرمایه‌داری خود چشم دوخته، آن هم بطور یک طرفه، بدان سان که ریشه روندهای مخالف را ندیده گرفته است. در حالی که تاریخ همین سالهای بعد از نگارش کتاب حاضر (سال ۱۹۳۱) خود دلیل است به اینکه اولاً تقریباً همه این پیش‌بینیهای راسل نادرست بوده است...» [ص ۲۷].

اولاً مگر راسل برای تحقق تصورات بیم‌انگیز خود زمان تعیین کرده است؟ ثانیاً ظهور حکومت‌های یکه‌تاز و جامع‌القوا (توتالیتیر)، که نازیسم و فاشیسم فقط يك نمونه آن بود، ربطی به پیش‌اندیشیها و نگرانیهای راسل ندارد؟ به ویژه اگر توجه داشته باشیم که داعیه‌های علمی و علم‌گرایی هیتلر از امثال استالین هم کمتر نبوده است. مترجم در مقدمه خود راسل را همچنان در معرض شماتتهای مترقیانه خود قرار می‌دهد:

«و اگر شخصی مثل برتراند راسل، علی‌رغم میل خود، جامعه آینده را مملو از بیگانگی از خود، فاشیسم و راسیسم، خوشباشی لابیالیکری، خشونت و تحمیق سیاسی - فرهنگی، و فضیلت ژنتیک (!) [نقطه‌گذاری مطابق با اصل است] می‌بیند، در واقع تاوان اتخاذ یک موضوع سخیف را پس می‌دهد...» [ص ۲۶]. راسل با طنز تلخ و تخیلی خود هشدار داده است که مبادا در آینده، در آینده‌ای نزدیک یا دور، به چنان جامعه غیر انسانی‌ای برسیم، و مترجم محترم چنین فرا می‌نماید که راسل طراح و آرزومند چنین مدینه فاضله‌ای است.

باری بگذریم، و اندکی به ترجمه فارسی این اثر بپردازیم. می‌توان گفت ترجمه یعنی نثر ترجمه جهان بینی علمی راحت و روان و غالباً مفهومی و روشن است. نگارنده این سطور متن اصلی کتاب راسل را در اختیار ندارد تا از روی تحقیق و با مقابله و تطبیق سخن بگوید، اما در ضمن خواندن کتاب با مواردی مواجه شده است که چندان هم سلیقه‌ای و استحسانی نیست و ذیلاً نمونه‌هایی را طرح می‌کند:

- در پانویس شماره ۳۲ [ص ۴۰] در توضیح scholasticism چنین آمده است:

«یا مکتب مدرسین، نامی است که به فلسفه مکاتب قرون وسطی داده شده و پیروان آنها را اسکولاستیک می‌خواندند. کار آنان این بود که طرز فکر مسیحی را به طرز ذهنی توجیه کنند...» به نظر بنده این شرح - که دنباله‌اش هم مفصل است - چندان معنای محصلی در بر ندارد.

- ص ۴۲ «... زیرا به نظر می‌رسد که کپلر در جوانی به خورشید پرستی گرایش داشته و مرکز کاینات (خورشید) را برای چنان خدای بزرگی تنها مقرر شایسته تصور کرده بود...». احتمال دارد سخن از گرایش کپلر به نظریه خورشید - مرکزی منظومه شمسی در میان باشد، نه خورشید پرستی‌اش در جوانی. لازم است به متن مراجعه شود.
- ص ۷۴: شورای نیه. تلفظ صحیح‌تر یا رایج‌ترش شورای نیقیه است.
- ص ۹۸: «خود آنان که به شمایل خدا آفریده شده‌اند.» آنچه در سنن اسلامی و مسیحی آمده است صورت خداست، چنانکه ذهن خدا هم که مترجم در ص ۵۸ آورده، مصطلح نیست و به جای آن میتوان علم خدا آورد.
- ص ۱۳۴: شیمی ارگانیک، با آنکه غلط نیست، ولی چنانکه در موارد دیگر همین کتاب آمده، شیمی آلی مصطلح‌تر است.
- ص ۱۴۹: لاستیک ترکیبی یا خوراک ترکیبی، هم نام مصطلح است و بجای آنها چنانکه در موارد دیگر همین کتاب آمده است، مصنوعی مناسب‌تر است.
- ص ۱۷۵: احساس که در مقابل feeling آمده درست نیست. احساسات درست است؛ همچنین حواس در برابر Sensation غلط است، و شاید هم غلط چاپی است. در مقابل حواس، Senses درست است، و معادل sensation، احساس است.
- ص ۱۸۸ «... در مورد وظیفه شخص نسبت به همسایه‌اش نیز آموزه جدیدی مورد نیاز است...» سخن بر سر همسایه است که به نظر بنده از دیرباز، از جمله در ترجمه‌های قدیمی کتاب مقدس، به غلط در برابر neighbour همسایه گذاشته‌اند، و درستش هم‌نوع است. به وبستر مراجعه کنید.
- در واژه‌نامه هم معادل‌هایی که برای بعضی از واژه‌ها ذکر شده به نظر بنده درست یا دقیق نیست که ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می‌شود تا دوستان مباحث لغوی و اصطلاح‌شناسی نیز بتوانند داوری کنند:
- پدیدار در برابر occurrence درست نیست، معادل مناسب برای این کلمه رویداد یا وقوع (یا واقعه) است.
- پویش مستمر در برابر quest اگر هم درست باشد دقیق نیست. این کلمه که question هم مشتقی از آن است، به معنای پرس و جو و سؤال و جستار و پژوهش و نظایر آن است.

- تداعی معانی هم در برابر communication of ideas درست نیست.
communication برابر است با ارتباط، تفهیم و تفاهم، تبادل (نیز ارتباط و مخابره) و نظایر آن. تداعی را اغلب مترجمان و فرهنگ نویسان در برابر association نهاده اند.
- جوهر در برابر entity درست نیست. جوهر را مترجمان و فرهنگ نویسان در برابر essence و substance آورده اند. entity برابر است با هستی، موجود، موجودیت، امر، ذات.

- حنفیت در برابر puritanism درست نیست. حنفیه جمع حنفی یا حنفی یعنی پیرو ابوحنیفه. اگر قرار باشد از این ریشه استفاده شود، حنفیت درست تر است.
(←المنجد).

- ذهنیت در برابر abstraction به هیچ وجه درست نیست. این لغت سه معنای مشهور دارد: تجرید، انتزاع و چکیده نویسی.

- طالع بینی در برابر astrology درست نیست. astrology برابر با احکام نجوم است. و اعم از طالع بینی است. طالع بینی برابر است با horoscopy (که با فعل draw به کار می رود).

- فطری در برابر immanent مناسب نیست. در برابر این کلمه همان معادل دیگر یعنی حال (با لام مشدد) درست تر است. فطری در مقابل innate مناسب تر است. در این معنا باز شاید مفطور بهتر از فطری باشد.

- قدر قدرت در برابر omnipotent درست نیست، چه قدر قدرت یعنی آنچه یا آنکه قدرتش برابر با قدر باشد و معنای دقیقی افاده نمی کند. در برابر omnipotent همه - توان، فعال مایشاء، قادر مطلق مناسب است.

- کیمیا در برابر philosopher's stone درست نیست. کیمیا همان alchemy است (و درست تر این است که بگوییم alchemy همان کیمیا است) و معادل philosopher's stone حجر الفلاسفه است.

- مقدماتی در برابر a priori هم درست نیست، و معادل دیگر یعنی ما تقدم مناسب تر است.

- نمات، چشم اندازها هیچکدام در برابر speculation درست نیست. اولاً نمات معلوم نیست چیست و از کجا آمده است (نمای فارسی + ات؟). مترجمان در برابر

speculation نظر، نگرش، نظرورزی، نظرپردازی و نظایر آن نهاده‌اند. همانطور که گفتم بنده اصل کتاب راسل را در دست نداشتم تا آن را با ترجمه فارسی مطابقت کنم، ولی امیدوارم اشتباهات مترجم فقط همین‌ها باشد که ذکر کردم والا معلوم نیست که این ترجمه تا چه حد قابل اعتماد باشد.

بنیاد حکمت سبزواری

بنیاد حکمت سبزواری، بیست و نهمین و جدیدترین اثر از «سلسله دانش ایرانی» است که در حدود پانزده سال پیش، توسط آقای دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه تهران، و پروفسور ایزوتسو Izutsu، استاد فلسفه دانشگاه مک گیل کانادا بنیاد گذارده شده است. پروفسور ایزوتسو بر «شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض» که آن را با همکاری دکتر محقق تصحیح کرده (از انتشارات همین مؤسسه، چاپ اول، ۱۳۴۸؛ چاپ دوم، ۱۳۶۰) و سپس به انگلیسی ترجمه و منتشر کرده‌اند (نیویورک ۱۹۷۶) مقدمه مبسوطی به انگلیسی نوشته است، که بعداً هم مستقلاً به طبع رسیده، و اینک ترجمه فارسی آن مقدمه، در هیئت یک کتاب مستقل، به قلم آقای دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، با عنوان بنیاد حکمت سبزواری، در دسترس دوستان حکمت اصیل اسلامی قرار گرفته است.

کتاب حاضر دارای یک پیشگفتار تاریخی - تحلیلی است از آقای دکتر محقق

درتوجه ایرانیان به مباحث فلسفی و عقلی. سپس شرح حال کوتاهی از نویسنده کتاب:

«... پروفسور توشی هیکو ایزوتسو استاد فلسفه دانشگاه مک گیل کانادا و استاد

ممتاز دانشگاه کیو (Keio) ژاپن، در سال ۱۹۱۴ در توکیو به دنیا آمد و تحصیلات خود

را در ژاپن به پایان رسانید.

او نخست به تدریس متون فلسفی یونانی و لاتین پرداخت و مدتی نیز به تدریس علم زبان‌شناسی و معنی‌شناسی مشغول شد و از این راه به زبان عربی کشیده شد، و برای نخستین بار قرآن کریم را از عربی به ژاپنی ترجمه کرد. ممارست در فلسفه و تسلط به عربی او را با آثار غزالی و کلام اشعری و همچنین آثار ابن‌سینا آشنا ساخت و در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل نجات ابن‌سینا و الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی را تدریس می‌کرد.

در سال ۱۳۴۴ که دکتر مهدی محقق به تدریس کلام شیعه و فلسفه اسلامی ایرانی در آن مؤسسه پرداخت، ایزوتسو با تفکر فلسفی شیعی و حکمای ایرانی آشنا و علاقه‌مند گشت و با همکاری دکتر محقق «سلسله دانش ایرانی» را بنیاد نهاد...»

پروفسور ایزوتسو آثار ارزنده و موثقی در اسلام‌شناسی، بویژه قرآن‌شناسی، و عرفان و سایر معارف اسلامی دارد، که بعضی از آنها - جز آنها که به ژاپنی نوشته است - از این قرار است:

1. *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and Taoism*. Tokyo Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1967. 2 vols.

(= بررسی تطبیقی مفاهیم کلیدی در تصوف و تائوئیسم، ۲ جلد. جلد اول این کتاب به بحث از مفاهیم اساسی عرفان ابن عربی اختصاص دارد. پروفسور ایزوتسو در اقامت چند ساله‌ای که در تهران داشته است، متن *فصوص الحکم* محیی‌الدین را همراه با شروح مختلف عربی و فارسی آن برای دانشجویان دوره عالی فلسفه و علاقه‌مندان دیگر تدریس کرده است.)

2. *Ethico - religious Concepts in the Quran*. Montreal McGill University Institute of Islamic Studies, Mc Gill University Press, 1966, IX, 284p.

(= مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن. این کتاب به وسیله آقای دکتر فریدون بدره‌ای به فارسی ترجمه و از سوی انتشارات قلم منتشر شده است.)

3. *The concept of belief in Islamic Theology; a semantic analysis of Iman and Islam*. Tokyo, keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965, 250p.

(= مفهوم اعتقاد در کلام اسلامی: تحلیل معنا شناختی «ایمان» و «اسلام»)

4. *God and Man in the Koran; Semantics of the Koranic weltanschauung.*
Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, 242p.

(= خدا و انسان در قرآن: معناشناسی جهان‌نگری قرآنی. قسمتی از این کتاب به وسیله آقای احمد آرام تحت عنوان ارتباط غیرزبانی میان خدا و انسان ترجمه و همراه با جمله‌شناسی قرآن از مهندس مهدی بازرگان به وسیله انتشارات بعثت در سال ۱۳۵۶ چاپ شده است. استاد آرام سپس کل این اثر را نیز تحت عنوان خدا و انسان در قرآن به فارسی ترجمه کرده‌اند (تهران، شرکت انتشار، ۱۳۶۱).

برای اطلاع بیشتر از فهرست آثار پروفیسور ایزوتسو، می‌توانید به صفحات هجده و نوزده کتاب بنیاد حکمت سبزواری مراجعه نمایید.

بعد از شرح حال مؤلف، «شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان» و سپس «شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان» و سپس «وضع زندگی سبزواری به نقل از دو فرزند ایشان» سپس «نظر کنت دو گوینو درباره سبزواری» سپس «نظر ادوارد براون درباره سبزواری» سپس «نظر محمد اقبال» بعد «آثار سبزواری» و آنگاه اصل کتاب در هفت فصل آمده است از این قرار:

۱. اهمیت حکمت مابعدالطبیعه سبزواری

۲. مفهوم و حقیقت وجود

۳. مفهوم (یا تصور) وجود

۴. فرق بین ماهیت و وجود

۵. تقدم وجود بر ماهیت

۶. آیا وجود یک عرض است؟

۷. ساختمان حقیقت وجود

مؤلف در بخشی از مؤخره کوتاه پایان کتاب چنین می‌گوید: «... عقیده استوار من این است که زمان آن فرا رسیده است، پاسداران حکمت فلسفی شرق کوشش آگاهانه و منظمی را آغاز کنند تا بطور مثبت به رشد و توسعه فلسفه جهانی کمک نمایند. اما برای نیل به این مقصود، شرقیان باید خود میراث فلسفی خویش را بطور تحلیلی منعکس کنند و از تاریکی گذشته آنچه را به عصر حاضر ارتباط دارد بیرون آورند و

یافته‌های خود را به طریقی که برای وضعیت عقلی امروز مناسب باشد معرفی نمایند. اگر این رساله من به عنوان کمک کوچکی به سوی تقارب و همگرایی فلسفی شرق و غرب پذیرفته شود خوشوقت خواهم بود.»

بنیاد حکمت سبزواری در زمره آثار معتبر و معتنا بهی است که شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان در باب حکمت اسلامی نوشته‌اند. ترجمه فارسی اثر نیز دقیق و سنجیده می‌نماید.

پرسش و پاسخ پیرامون کتاب «علم و دین»

- از نظر شما ضرورتها و انگیزه ترجمه چنین کتابی در شرایط کنونی چه بوده؟ و با چه تحلیلی از وضعیت فرهنگی ایدئولوژیکی جامعه اقدام به ترجمه شده است؟ آیا اساساً چنین تحلیلی وجود داشته یا صرفاً به دلیل مفید تشخیص دادن کلی کتاب اقدام به ترجمه شده است؟

بهاءالدین خرمشاهی: صرفاً به دلیل مفید بودن کتاب نبوده. چندین علت و انگیزه در این کار دخالت داشته است که تعیین کننده تر از همه جو فکری - فرهنگی جدید کشور ماست که پس از انقلاب اسلامی و روی در روی غرب و ارزشها و نگرشهای غرب ایستادن، دریافته است که اگر در سراپای وجود غرب یک هنر باشد، همانا علم و فن است. شاید پیش از انقلاب هم توجه بعضی از اذهان به اهمیت علم و کند و کاو در تاریخ و فلسفه علم جدید جلب شده بود ولی آن اعتنا به اندازه اعتنائی که امروزه در سطوح دانشگاهی و فرادانشگاهی دیده می شود جدی و عمیق نبود. در آن روزگار ما معارضه ای با غرب نداشتیم و لازم نبود غرب را سبک سنگین کنیم و اینچنین بین غرب امپریالیست متجاوز و غرب فرهنگی که معجزه علم را در آستین دارد تفاوت بگذاریم. هنگامی که چنین بحثهایی پیش کشیده می شود، این تمایل در ما پیدا می شود که

یا علم و فن غرب را چندانکه در واقع هست و سزاوار است، ارج ننهیم، یا حالت حماسی به خود بگیریم و از مفاخر علمی گذشته خود نظیر ابن سینا و ابن هیثم و ابوریحان و زکریای رازی یاد کنیم. جای این بزرگان در تاریخ علم محفوظ است ولی باید دید از فضل پدر ما را چه حاصل مانده است. این گونه مفاخره‌ها مانع واقع بینی و هشیاری تاریخی ما می‌گردد.

امروزه ما از پیشرفته‌ترین کتابهای مرجع و درسی غرب در زمینه علم و تکنولوژی استفاده می‌کنیم. هنوز عده کثیری دانشجو داریم که در غرب به تحصیل مشغولند و همواره باید عده جدیدی نیز به تحصیل بپردازند. مخصوصاً که دیگر نمی‌خواهیم از مستشاران و متخصصان خارجی استفاده کنیم. واقعاً در حال عبور از گردنه تاریخی دشواری هستیم و دو گرایش فکری و فرهنگی عمیق در جامعه ما در حال تکوین و شکل‌یابی است. یکی تدوین ایدئولوژی اسلامی و تطبیق دادن مسائل اجتماعی، اقتصادی جدید - نظیر مسئله بانکداری - با مبانی احکام و عقاید اسلامی، یا تهیه لوایح و قوانین جزائی بر مبنای فقه اسلام و شیعه، و دیگر تنظیم رابطه با غرب و فرق نهادن بین مظالم و محاسن غرب: چنانکه بحث آن به همین نشریه کیهان فرهنگی کشیده شده و ادامه «خونسردانه» آن فایده بخش است.

باری امروزه توجه به علم و فن در جامعه متحول ما خیلی جدی است. کمتر دانش‌آموزی است که علاقه به مسائل علمی‌ای که در نشریات ساده علمی و فنی، یا رادیو و تلویزیون مطرح می‌شود، نداشته باشد. حساسیت و هشیاری نسبت به مسائل علمی و صنعتی در میان جوانان به نحو بارزی مشهود است. در سالهای اخیر چند نشریه مردم‌پسند علمی منتشر می‌شود در تیراژی بسیار بالا. بعضی از آنها در بیشتر از پنجاه هزار نسخه. تعداد این گونه نشریات و استقبال از آنها روزافزون است. برنامه‌ریزان ستاد انقلاب فرهنگی علم و فن را جدی گرفته‌اند. در دو سه سال اخیر دو رشته کم سابقه فلسفه علم و تاریخ علم در دانشگاه‌های ایران تأسیس شده است. بعضی از صاحب‌نظران و مسئولان در صدد تأسیس «مؤسسه تاریخ علم» هستند و یکی از مراکز علمی - انتشاراتی کشور در اندیشه انتشار یک نشریه خاص تاریخ علم است. «مجله فیزیک» که از سوی مرکز نشر دانشگاهی انتشار می‌یابد سطح علمی پیشرفته‌ای دارد. اخیراً سمینارها و نمایشگاه‌های علمی و فنی متعدد و موفقی برگزار می‌گردد. این حساسیت و هشیاری نسبت به علم و فن

هم وسیع، هم عمیق و هم دنباله دار است. انتخاب شدن کتاب علم و دین تألیف ایان باربور و کتابهای مشابه دیگر از سوی مرکز نشر دانشگاهی با چنین زمینه‌ای ارتباط داشت. از سوی دیگر بنده نیز تعلق خاطر جدی به مسئله ربط علم و دین یافته بودم و در این زمینه مطالعاتی می‌کردم. لذا پیشنهاد ترجمه این کتاب را مشتاقانه پذیرفتم و دیدم که هم زیارت شه عبدالعظیم است و هم دیدن یار. علی‌الخصوص که این کتاب، کتابی اساسی در تشریح و تطبیق نگرش دینی و علمی است، و به تصریح خود مؤلف برابر هم نهادن و با هم سنجیدن فلسفه علم و فلسفه دین است، و امهات مسائل را در این زمینه در بردارد. بعد در ضمن ترجمه به حسن دیگر این کتاب که انصاف و استقامت فکری مؤلف باشد پی‌بردم که یکسان به واقعیات علمی و حقایق دینی علاقه دارد و احترام می‌گذارد، و خلط مبحث نمی‌کند و در کمال بی‌طرفی حتی مخالف‌ترین آرا و اندیشه‌ها را هم مطرح می‌سازد و خود را گرفتار دفاعیه نویسی (آپولوژی) و این تصور که حریم دین در خطر الحاد علمی است نمی‌سازد. انتقاد و ارزیابیهایش هم سنجیده و خونسردانه و کارساز است.

از طرف دیگر این کتاب، کتابی بود که به یک توهم پایان می‌داد. به این توهم بعضی روشنفکران غیر مذهبی که خاطر خود را به این خوش کرده بودند که علم - و به خیال خام مارکسیست‌ها: «فلسفه علمی» که نه مفهوم دارد و نه مصداق - بطلان دعاوی دین را ثابت کرده است، و از سویی واهمه روشنفکران مذهبی را نیز که احتمالاً نگران تناقض یا تعارض بین علم و دین بودند، بر طرف می‌کرد. ستیزه خیالی بین علم و دین فقط در ذهن کسانی وجود دارد که نه دین می‌ورزند و نه علم، و از مبانی و مباحث اساسی علم و دین بی‌اطلاعند. لازم بود که در این باب تنقیح مناط شایسته‌ای صورت گیرد. باری برنامه‌ریزان دانشگاهی بر آن بودند که رشته‌ای به نام علم کلام جدید تأسیس کنند و تأسیس کردند، و قرار بود این کتاب جزو متون درسی این رشته باشد. با آنکه سطح کتاب، دانشگاهی است اما برای خوانندگان آزادی که مبادی این مسائل را طی کرده باشند نیز فایده بخش است.

- نقشی که نویسنده برای علم قائل شده است آیا در همان راستایی است که شما بدان قائلید یا در این جهت است که الهیات و اندیشه فلسفی می‌بایست بر دستاوردهای علمی مبتنی گردد؟

بهاءالدین خرمشاهی: اولاً عرض کنم که بنده در این زمینه‌ها صاحب‌نظر نیستم که در مقابل کسانی چون مؤلف این کتاب صاحب نظریه و یا راه مستقلى باشم. بهتر است ابتدا نظرگاه‌های اصلی مؤلف را بیان کنم. ایان باربور، هم اهل علم (فیزیکدان) است هم اهل کلام یا الهیات و در حال حاضر استاد فیزیک و مدیر گروه دین در کارلتون کالج مینوستاست. او خود را پیرو آلفرد وایتهد فیلسوف و علم‌شناس و ریاضیدان بزرگ معاصر انگلیسی می‌داند، و قائل به اصالت واقع انتقادی است. مراد از اصالت واقع انتقادی این است که نظریه‌های علمی را بازنمون محدود و نا کامل طبیعت می‌داند یعنی مانند اصالت واقع خام یا ساده دلانه نظریه را طابق النعل بالنعل برابر با اعیان و رویدادهای خارجی نمی‌شمارد.

او قائل به شباهت اساسی روشهای علم و دین است، و لذا نقاط مشترک بسیاری در فلسفه علم و دین می‌یابد، و مرادش ارائه سنتزی از این دو، و رفع تعارض ادعائی بین علم و دین است. بر آنست که بین علم و دین توازیهای روش شناختی وجود دارد. هم علم و هم دین مبتنی بر تجربه‌های واقعی‌اند. در الهیات یا دین نیز هیچ تجربه تعبیر نشده‌ای - یعنی تجربه‌ای که از تصرف و تأثیر ذهن انسانی بر کنار باشد و مقولات فهم و فکر بشر در شکل دادن آن دخالت نکرده باشد - وجود ندارد. نقش عرف یا جامعه اهل دیانت را شبیه به عرف اهل علم می‌داند که طبق رأی و اجماع آنان یک حقیقت یا واقعیت علمی رسمیت می‌یابد. علم و دین آنقدرها دمکراتیک نیستند که با مراجعه به آرای عمومی ساخته شوند! و در این باره تعبیر ظریفی دارد، می‌گوید همانطور که فیزیک یک نفره نداریم. دین یک نفره هم نداریم. نیز می‌گوید که استفاده از تمثیل و مدل در زبان دین مانند زبان علم است. هم در دین و هم در علم از تشبیه، یا حتی انسان‌وار انگاری استفاده می‌شود. توضیح بیشتر آنکه در مورد علم ما طبیعت را معقول و منطقی می‌دانیم و معتقدیم که طبیعت تا اعماق آن فهم پذیر است. در غالب موارد حقایق نویافته علمی را با یافته‌های پیشین تشبیه می‌کنیم و برای آنها از هندسه و هنجارهای مائوس کمک می‌گیریم. گو اینکه در فیزیک اتمی، رفته رفته بناچار دست از این انتظار، یعنی اینکه رفتار ذرات بنیادین از رفتار عادی طبیعی یا طبیعت عادی پیروی کند و فی المثل تابع تعین و جبر علی باشد، دست برداشته‌اند. یا تقریباً در همه ادیان، ذات باری تعالی به انسان تشبیه شده و بر آنند که هم خداوند انسان را بر صورت خود آفریده است، و هم انسان شناخت

خود از خدا را بر صورت خویش شکل داده است.

بحث صفات الهی یکی از اساسی‌ترین مباحث الهیات است و در عرفان و کلام

اسلامی پیشرفت و پختگی شایانی دارد.

اعتقاد دیگر باربور در زمینه هماهنگی علم و دین این است که می‌گوید ایمان و عقل همواره هم‌کنشی دارند، و نه تعارض. یعنی عقل در کارو بار دین همان نقش خدمتکارانه یا حقیقت‌یابانه را دارد که در کارو بار علم. حرف دیگرش این است که مبنای اصلی علم «طبیعت» و مبنای اصلی دین «وحی» است. وحی و طبیعت نقطه مقابل هم نیستند که فی‌المثل یکی را طبیعت و دیگری را ماوراءالطبیعه نام بگذاریم.

هر دو صادر از خداوند و جلوه‌ای از او هستند. از آن گذشته هم طبیعت در تجربه ما از طبیعت و هم وحی در تلقی ما از آن، دستخوش تعبیر و تفسیر بشری هستند، و نمی‌توان از نفس الامر و حاق واقع آنها با خبر بود. البته تلقی باربور و جهان مسیحیت از وحی با تلقی ما مسلمانها فرق دارد. این فرق اساسی در دو چیز است. یکی آنکه آنان خود نیز مدعی و حیانی بودن اصیل کتاب مقدس نیستند، و غالب صاحب‌نظران آنها به آسانی پذیرفته‌اند که فی‌الواقع این کتاب (متشکل از عهدین قدیم و جدید) مدتها پس از موسی و عیسی علیهما السلام تدوین شده. در مورد موسی (ع) لااقل پانصد سال، و در مورد عیسی (ع) لااقل پنجاه سال بعد. دیگر آنکه آنان وحی یا کلمه‌الله را به کتاب، بلکه شخص عیسی (ع) می‌دانند، و همان مشکلاتی که مسلمانهای قرن سوم و چهارم - و گاهی بعد - درباره قدیم یا حادث و مخلوق انگاشتن کلام‌الله (یعنی قرآن) داشته‌اند. آنان درباره تثلیث و چگونگی حلول لاهوت (به قول خودشان اب) در ناسوت (به قول خودشان ابن) دارند. البته یک فرقه مهم در مسیحیت هست به نام موحدان که منکر تثلیث‌اند و توحیدشان شباهت به توحید اسلامی دارد.

اعتقاد دیگر مؤلف این است که یقین قطعی و قاطع یعنی انطباق صددرصد با حاق واقع و نفس الامر، نه در علم امکان پذیر است و نه در دین. در علم برآن است که ما نظریه‌ها را ساخته و پرداخته از طبیعت نمی‌گیریم، و نظریه‌ها «اختراع» می‌شوند نه «اکتشاف»، و اصولاً فاصله قاطعی بین ذهن و عین وجود ندارد. نه امر ذهنی محض داریم و نه امر عینی محض. هر چه هست بازتاب این دو بر یکدیگر و در هم تنیدن و هم‌کنشی این دو باهم است. چه ذهن به میزانی «عینی» است و گرنه هر ذهنی برای خود

ساز جدا گانه می زد، و هم هر عین به میزانی «ذهنی» است، و گرنه مفهوم نمی شد. خلاصه ما روایت بشری طبیعت را در دست داریم نه روایت طبیعی و عینی محض آن را. وی بر آن است که عینیت محض یک تعارف است و به جای آن «آزمون پذیری بین-الاذهانی» را پیشنهاد می کند. یعنی اینکه عرف اهل علم، اجماع بر فلان مسئله علمی داشته باشند و فلان حقیقت یا واقعیت علمی فقط به یک ذهن خاص مربوط نباشد، و هر واقعه یا واقعیت علمی اگر مستقیماً آزمون پذیر نیست، نوعی تفاهم و اتفاق نظر درباره آن بین علما وجود داشته باشد.

نظر دیگرش این است که زبان علم و زبان دین هر دو رئالیستی است. نه اینکه با عین یا عینیت محض سرو کار دارند، بلکه منشاء انتزاع و مابازاء واقعی دارند. اصطلاح دیگرش این است که می گوید علم زبان ناظر و دین زبان عامل بکار می برد. یعنی اهل علم بیشتر ناظرند و کمتر از خود مایه می گذارند ولی اهل دین بیشتر در گیر موضوع ایمان خود می شوند و التزام قلبی و ذهنی و عاطفی دارند.

اینها که خلاصه وار یاد کردیم نظرها و نظرگاههای اصلی ایان باربور مؤلف کتاب علم و دین بود. اما نظر بنده این است که علم و دین تفاوت بنیادین دارند. یعنی هم موضوع و هم روش و هم نگرش و هم هدف آنها متفاوت است. البته سوء تفاهم نشود، علم و دین را متعارض نمی دانم، بلکه فقط متفاوت می دانم. همانطور که علم و فلسفه، یا علم و هنر، یا علم و سیاست یا علم و اخلاق را هم متفاوت می دانم بی آنکه اینها با هم متعارض باشند، یا مناسباتی با هم نداشته باشند. اتفاقاً در عرصه اجتماع و زندگی بشر، این نهادها غالباً با هم ترکیب می شوند. چنانکه بسیاری برآن می شوند که علم و سیاست نمی توانند جدا باشند یا جدا گانه در نظر گرفته شوند.

این هم که شادروان علامه طباطبائی به نقل آیت الله حسن زاده آملی، در شماره پنجم کیهان فرهنگی فرموده اند: «حقاً ظلم عظیمی است فلسفه را از دین جدا کردن» از متشابهات است و باید معنای واقعی آن را در نظر گرفت. مگر غزالی که بزرگترین مبارزه فکری عقیدتی اش در راه جدا کردن دین و فلسفه از یکدیگر بود، درد دین نداشت، یا فلسفه را نمی شناخت؟ او در برابر خطر اصالت عقل فلاسفه و معتزله، به دفاع از حریم دین برخاسته بود، و گرنه در فرهنگ شیعه، فلسفه نه بار خاطر بلکه یار شاطر دین بوده است.

پس از تألیف و تلفیقی که ملاصدرا بین عرفان و کلام و فلسفه و دین بعمل آورده، شادروان علامه طباطبائی که میراث بر راستین او هستند حق دارند که این سخن را بفرمایند. آری وقتی اصالت با دین باشد آمیختنش با فلسفه و سیاست و هنر و سایر نهادها و حوزه‌های فکری و فرهنگی اشکالی برای دین در بر ندارد.

حاصل آنکه جدا انگاری اینها از نظر شناخت شناسی و عقل نظری است نه از نظر عقل عملی و صلاح اندیشی عرفی و اجتماعی. برگردیم به ادامه بحث خود درباره تفاوت علم و دین.

آری علم و دین هر دو اتکا به تجربه و تعبیر ما از آن تجربه‌ها دارند، ولی تجربه دینی بیشتر «حال» است و مانند تجربه علمی ما بازاء مادی عینی طبیعی ندارد. احکام و احوال دینی بیشتر انشائی است و احکام علمی تماماً اخباری. البته اگر عینیت را به قول باربور، یک درجه خفیف‌تر یعنی «آزمون پذیری بین الازدهانی» بگیریم دین و علم به یک میزان از آن برخوردارند. اگر بعضی شبهه کنند و بگویند اهل ادیان حتی معتقدان به یک دین در بعضی مسائل عقیدتی با یکدیگر اختلاف دارند، باید گفت که اهل علم هم اختلاف نظر دارند. فی‌المثل فیزیکدانان بزرگی چون اینشتین و هایزنبرگ در بعضی مسائل اساسی با یکدیگر اختلاف و مناقشه داشتند. هایزنبرگ معتقد بود که عدم تعین یعنی اتفاق و بخت مندی حاکم بر جهان اتم، چیزی سرشته در نسج طبیعی آن است و اینشتین معتقد بود که این مربوط به جهل ما و نقص ابزارها و نیز تأثیر روند مشاهده و اندازه‌گیری بر اعیان مورد مشاهده است و گر نه خداوند در کار اداره جهان طاس نمی‌ریزد و تردید نمی‌ورزد.

باری دین یک نظام ارزشی - اعتقادی - اخلاقی است، و علم یک نظام غیر ارزشی - غیر اعتقادی و نااخلاقی. تجربه‌های علمی بیشتر اختیاری و تکرار شدنی و به میزان زیادی مستقل از انسان است. اما تجربه‌ها و احوال دینی برعکس، آمدنی و موهوبی و گاه تکرار ناپذیر است. از جمله مسئله وحی یا نبوت دیگر در فرهنگ بشر تکرار نخواهد شد. علم با جهان شهادت یعنی مشهودات کار دارد. حتی در ژرف‌ترین کندوکاوهای دون دون اتمی، به تعبیر یکی از فضلا با غیب جهان سروکار دارد نه با جهان غیب. دین با امر متعال مینوی کار دارد. در دین برگ درخت اولاً آفریده خداوند است، ثانیاً مفید و معنی‌دار و هدفمند است، ثالثاً راهبر به معرفت کردگار است. در علم چنین نیست. اولاً

با منشاء پدید آمدن اولیه درخت یعنی اولین دانه و اینکه اول دانه بوده یا گیاه کاری ندارند. بعد هم در هدفمند بودن هستی آن برگ شک است، و ثالثاً آن را رهبر به اصالت تکامل می‌شمارند، نه راهبر به معرفت کردگار.

پوپر که از بزرگترین فیلسوفان علم - هم علوم طبیعی و هم علوم اجتماعی - است، در این باب آخرین حرف را زده است و خط قاطع و فرق فارقی بین علم و متافیزیک (از جمله دین و اخلاق و هنر و ایدئولوژیها و شبه علمها) کشیده است. می‌گوید علم و علمی همانا قضایا و قیاسها و نظرات و نظریاتی است که تکذیب پذیر یا ابطال پذیر باشد، و متافیزیک آن است که قطع نظر از منطقی و منسجم بودنش یا نمودنش، تکذیب ناپذیر یا ابطال ناپذیر باشد، مثلاً اگر کسی بگوید کره زمین ازلی یعنی بدون آغاز زمانی است، حرف علمی زده است (اگر چه غلط است) زیرا می‌توان جنبه کذب و بطلان آن را بر مبنای کیهان‌شناسی و اختر شناسی و زمین شناسی ثابت کرد. ولی اگر کسی بگوید فرشته‌ها او را به دو دست دعا نگه می‌دارند و از خطرات محافظت‌ش می‌کنند یا: «این جهان یک فکرت است از عقل کل» یا «هنر از والایش میل جنسی پدید می‌آید» این احکام ابطال یا تکذیب برنمی‌دارد. یعنی در حوزه علم و علمی قرار نمی‌گیرد.

البته به معنای عادی کلمه می‌توان آن را تکذیب کرد و گفت این گزاره‌ها واهی است (چنانکه پوزیتیویستها می‌گفتند) ولی فی الواقع هیچ راهی برای اثبات کذب و ابطال این گزاره‌ها وجود ندارد. گو اینکه ممکن است راه علمی یا تجربی هم برای اثبات صدق آنها وجود نداشته باشد.

به این جهات است که بنده پیرو سنتی هستم که شاید پیشینه‌اش به ارسطو، و در عصر جدید به کانت و اگزیستانسیالیستها و فلاسفه تحلیلی زبان (یا تحلیل زبانی) و نیز پوپر و کارنپ می‌رسد. البته یک بدشانسی هم در این میان می‌آورم و آن این است که در این باب به ظاهر و به ناچار با پوزیتیویستها هم سخن در می‌آیم ولی تفاوت نظر من با پوزیتیویستها این است که آنها هر آنچه جز علم را مهمل و قراردادی می‌شمارند. حرف آخرم در باب تفاوت علم و دین این است که دین با حقیقت و حقیقت عظمی سروکار دارد، و علم با واقعیت و غالباً واقعیت‌های جزئی. دین بانشاء اولیه و اخری - یعنی مبداء و معاد کار دارد، و علم بانشاء وسطی، یعنی کار و بار عالم طبیعت.

این نکته را هم در بیان آرای باربور فراموش کردم که او می‌گوید با الهیات

پرسش و پاسخ پیرامون کتاب «علم و دین»
 طبیعی میانه خوشی ندارد و مرادش تأسیس الهیات طبیعت است.
 - منظورش از «الهیات طبیعت» چیست؟

بهاءالدین خرمشاهی: خود باربور در فصل اول یعنی فصل مقدماتی علم و دین می‌گوید نظری که ما پیش می‌نهیم «الهیات طبیعی» جدیدی نیست (یعنی بحث در وجود خداوند با استناد به شواهدی از طبیعت) بلکه «الهیات طبیعت» است. یعنی کوشش در بازنگری به نظم و نظام طبیعت در چهار چوب آرای کلامی‌ای که عمدتاً متخذ از تعبیر و تفسیر وحی تاریخی و احوال دینی است، و در فصل‌نهایی کتاب می‌گوید الهیات در عین اینکه باید از وحی اصیل و تجربه قلبی شخصی آغاز شود باید مشتمل بر الهیات طبیعت هم باشد که نظام طبیعت را نه دست کم می‌گیرد و نه فراموش می‌کند.

باری مراد مؤلف از الهیات طبیعی natural theplogy الهیات عقلی یا فلسفی است که با الهیات نقلی یا سمعی یا وحیانی revealed theology فرق دارد. برای تشبیه می‌توان گفت کلام معتزله در اسلام الهیات طبیعی است، و کلام اشاعره الهیات وحیانی. در الهیات طبیعی می‌کوشند با اولویت و حتی گاه اصالت دادن به عقل و طبیعت، براهینی برای وجود خداوند یا صدق و صحت احکام و عقاید دینی دست و پا کنند. برهان نظم و اتقان صنع که در همه ادیان و فرهنگها سابقه دارد، ذرّه این نوع کلام است. نظر مؤلف این است که این کلام، الهیات وحیانی را به خطر می‌اندازد، و گاه حتی حوزه فعالیت خداوند را محدود می‌گیرد، و سرانجام به آنجا می‌رسد که دئیستها یعنی خداشناسان طبیعی و دهریان رسیدند و گفتند آری خدا هست و همو آفرینشگر هم هست. ولی کار جهان را به جهان وا گذاشته است. یعنی خداوند را فقط آفرینشگر و سپس بازنشسته می‌شمارند. حال آنکه از نظر گاه دینی همانقدر هم لازم است که خداوند را آمرزشگر و رهایشگر بدانیم و همواره او را در حال فعل و عمل و کارسازی تقدیر و تدبیر بدانیم. تصور بنده این است که الهیات طبیعت همانست که در قرآن مجید توصیه شده یعنی نظر داشتن به طبیعت بدون اصیل شمردن آن.

در قرآن مجید، طبیعت آمیخته از علم و عنایت الهی است، نه خود مختار. در الهیات طبیعی گفته می‌شود تنها راه به خداوند همانا عقل است و نظر در رازهای طبیعت. در الهیات طبیعت گفته می‌شود از هدایت الهی، و نیز از مشیت او، نیز از دست داشتن او در گردش کارهای طبیعت نباید غافل بود.

عقل و طبیعت هم عرض و همانند باوحی و هدایت و مشیت و عنایت‌اند. البته معنایی که مراد مؤلف است است جدید نیست و چنانکه گفته شد در قرآن مجید نیز سابقه دارد. ولی وضع این اصطلاح جدید است و هنوز چندانکه باید و شاید در الهیات جدید غرب جا نیفتاده است. ولی نظر و نظرگاه مهمی است و اردوگاه دین را در برابر علم زدگی تقویت می‌کند.

- آیا کار و روش نویسنده از نظر فلسفه و اندیشه اسلامی مجاز و مقبول است؟

بهاءالدین خرمشاهی: در مجموع بله. ولی در جزئیات گاه مجاز هست و انطباق با معتقدات و کلام اسلامی دارد، نظیر الهیات طبیعت که اشاره کردیم، و گاه ندارد نظیر نحوه اعتقادی به وحی که اتحاد در مفهوم دارد ولی اختلاف در مصداق. در جای مهمی از کتاب هم هست که مؤلف در شرح نظرگاه فلسفه پویش وایتهد، خداوند زمانمند و درگیر با گیرو دارهای جهان مادی - به صورت حلولی - می‌شمارد و بالصراحه برمی‌آید که قائل به روایت تازه‌ای از وحدت وجود است. یعنی آن تنزیه و تعالی‌ای که اسلام برای خداوند قائل است در این مورد و بعضی موارد دیگر از کتاب مشاهده نمی‌شود. دیگر از موارد اختلاف، که پیشتر هم اشاره کردیم، این است که مؤلف، الهیات طبیعی یا کلام عقلی فلسفی را کم فایده و حتی بیراه می‌شمارد. حال آنکه بخش معظم الهیات ما، بویژه کلام شیعی و معتزلی، روش و نگرش عقلی - فلسفی دارد. قول مهم علامه طباطبائی، رضوان الله علیه، را هم که نقل کردیم حاکی از ارج نهادن به فلسفه بود، منتها فلسفه‌ای که برای خود داعیه اصالت و استقلال ندارد.

اما نگرش و روش اصلی مؤلف که قائل به هم سخنی و هماهنگی هر چه تمامتر روش علم و دین است نمی‌دانم چقدر با فلسفه و کلام و اندیشه دینی اسلامی وفاق داشته باشد. در اسلام، فلاسفه و علما (عالم به معنای جدید کلمه) دین را اعلی و اشرف از سایر حوزه‌ها از جمله علم می‌شمردند و اگر قائل به اصالت یا اولویت علم و فلسفه می‌شدند به شهادت تاریخ سر از زندقه و دهریگری در می‌آوردند. توأماً حرمت نهادن به علم و دین اشکالی در بر ندارد، و با آنکه بنده قائل به تفاوت یعنی جدا انگاری این دو حوزه هستم - و شرحش گذشت - ولی چنین رهیافتی را مفید و از نظرگاه اجتماعی امروز فایده بخش تر می‌دانم.

- آیا کار نویسنده را می‌توان با تلاشهای متفکران و اصلاحگران معاصر ایران

مقایسه کرد؟

بهاءالدین خرمشاهی: تا حدودی و در بعضی موارد می‌توان. ولی تفاوت اصلی این است که متفکران ما در ایران به مناسبت آشنائی ناقص و محدودی که با خود علم و تاریخ و فلسفه علم داشته‌اند - به استثنای عده‌ای معدود - یا از علم هراسان و به آن بدبین بوده‌اند و یا در برابر آن حالت مدافعه‌گری (آپولوژی) به خود گرفته‌اند. عده‌ای هم تصور کرده‌اند که حقیقت و حقایق دین باید به صحنه علم برسد و گرنه از درجه اعتبار ساقط است.

لذا گاه برخوردهای ساده‌دلانه کرده‌اند. فی‌المثل کوشیده‌اند ثابت کنند که روزه

از نظر علمی هم مفید و مثبت است.

حال آنکه ارزش اخلاقی و عبادی روزه به قدری اصیل و والا است که اصلاً نیازی به تاییدیه علمی ندارد، و گرنه سر از آنجا در می‌آوریم که بعضیها روزه را با رژیم گرفتن، و نماز را با ورزش و نرمش خلط کرده‌اند. روزه حتی اگر ضرر جسمی هم داشته باشد، اعتبار دینی‌اش محفوظ است. روزه فقط به ظاهر یک عمل جسمانی است ولی در باطن یک سلوک روحی است. صبر و اطاعت و کف نفس جزو اساسی‌ترین ملکات فاصله اخلاقی است و روزه محملی برای این سلوک و تقویت روح و تهذیب نفس است. دیگر نیاز به این ندارد که برای چنین ارزشهای والائی «تصدیق دکتر» بیاوریم! بویژه اینکه شریعت مقدس اسلام، ریاضتهای غیر انسانی و تکالیف شاق ندارد، و کسانی را که تاب و توان روزه یا حج یا جهاد ندارند معاف کرده است. اینکه قبلاً به روحیه و نگرش درست مؤلف علم و دین اشاره کردم و گفتم ردیه یا دفاعیه نویسی نمی‌کند مرادم همین بود. او می‌گوید یقین محض در حوزه معارف و معرفت بشری در کار نیست. همواره با طیف و تلفیقی از تجربه و تحقیق و تصدیق سروکار داریم. نه علم بکلی عینی و تجربی است، نه دین بکلی ذهنی و غیر تجربی هر دو نظام پایه‌های استوار ولی جداگانه دارند. هیچکدام دست‌نشانده دیگری نیست. هیچکدام هم بکلی تافته جدا بافته و بی‌اعتنا به دیگری نیست. نکته‌ای که فراموش کرده بودم در رابطه علم و دین بگویم این است که گاه بعضی مسائل در حوزه علم پیش می‌آید که اگر هم صددرصد یک مسئله علمی باشد ولی بازتابهای کلامی دارد فی‌المثل مسئله تکامل را در نظر بگیرید. غوغا و مناقشه‌ای که این نظریه در کلام و کلیسای غرب برانگیخت خیلی طولانی‌تر و حادث‌تر از انعکاس آن در

جهان اسلام و یا ایران بود. داروین در ابتدا خداشناس بود و تا پایان عمر هم بکلی از اعتقاد به وجود خداوند، لاقلاً به شکل دئیستی فاصله نگرفت، و خدا کثرش می توان گفت به توقف و لادری گویی گرایید. یعنی به هیچ وجه منکر و ملحد نشد. اما از نظریه اش سوء استفاده هائی شد و مارکسیسم به آن رنگ و روغن الحادی زد. در حال حاضر مجامع رسمی کلیسائی غرب تکامل را پذیرفته اند باید دید آیا قبول نظریه تکامل با ضروریات دین از جمله اسلام منافات دارد؟

اگر تکامل و تطور همانا نحوه آفرینش خداوند باشد یعنی مطابق با «وقد خلقکم اطواراً» (سوره نوح، آیه ۱۴) چطور؟

بعضی از صاحب نظران ایرانی هراس دیرین و بی پایه را از دست نهاده اند و قول به تکامل را با تفسیر محتاطانه و تطبیقی که با قرآن مجید می دهند، منافی با توحید و اعتقاد به آفرینشگری خداوند نمی دانند.

برگردیم به سؤال شما. باید گفت در ایران کار مشابهی صورت نگرفته و تلقی مشابهی وجود نداشته. در غرب هم سابقه صریحش به وایتهد می رسد. در ایران علم شناسی چندان پیشرفتی نداشته است. هرچه بوده با علم زدگی، یعنی شیفتگی بی محابا و افراطی و افسانه آمیز نسبت به علم، یا علم هراسی بوده است که یاد آور هراس بعضی از ارباب کلیسا از پیشرفته ها و احکام و قضایای علمی است. در ایران معاصر حتی یک کتاب مهم در تاریخ یا در فلسفه علم، یا در فلسفه دین نوشته نشده است. راه طی نشده درازی در پیش داریم.

- وجوه تمایز یا تقویت کار نویسنده را با آثاری نظیر «احیای فکر دینی در اسلام» (اقبال لاهوری) یا «پرتوی از قرآن» (آیت الله طالقانی) چگونه می دانید؟

بهاء الدین خرمشاهی: کتاب اقبال کتابی است که فصول و بحثهای مهمی در فلسفه دین و اشارات معتنابهی در فلسفه علم دارد. او هم علم و دین، هر دو را مبتنی بر تجربه، ولی دو گونه تجربه متفاوت، و در عین حال واقعی و عینی می داند. اقبال نیز معتقد است که ما تجربه خود را تعبیر و تفسیر می کنیم، بلکه فراتر از آن، آن را با عقل و فلسفه می پروریم بی آنکه بگویید دین و فلسفه یک چیزند. دیگر اینکه او هم براهین فلسفی کلاسیک اثبات وجود خدا را نیرومند و خدشه ناپذیر و کارساز نمی داند. شباهت دیگر این است که او هم مانند باربور به فلسفه پویشی و اورگانیکسمی وایتهد تعلق خاطر

پرسش و پاسخ پیرامون کتاب «علم و دین» —————
 دارد و تحت تأثیر آن است. نظر احترام آمیز او به طبیعت بعنوان عرصهٔ صنع و عملکرد
 مشیت الهی نیز با نظر باربور مشابه است.

اما پرتوی از قرآن که تفسیر چند جزء از قرآن کریم است طبعاً در چنین
 موضوعی نیست ولی استطراداً به بحثهای علمی می‌پردازد که از یک نظر پیشرفته است و
 آن همانا نداشتن هراس از مواجهه با علم است و نیز از نظر حفظ متانت و صلابت منطق و
 موضع دین در برابر حملات مادیها و شبهه افکنان. نگرش مرحوم آیت الله طالقانی شبیه
 به نگرش شیخ محمد عبده و طنطاوی است، ولی هرگز مانند آنها و یا افراطی‌تر از آنها:
 سر سید احمد خان هندی - علم زده نیست، بلکه «علم دوست» است و معتقدست که علم
 و دین تعارض ندارند و واقعیات علمی مؤید حقایق دینی است.

- آیا ترجمهٔ چنین کتابی برای آگاهی علمی و اطلاع دادن از وجود چنین کارهایی
 در غرب است و یا تذکر و تأکیدی است بر ضرورت چنین اقدامی که توسط فلاسفه،
 متکلمین و اندیشه‌مندان مسلمان باید صورت گیرد؟

بهاء الدین خرمشاهی: هر دو. در ضمن پاسخ به یکی از سؤالات گفتیم که مظلالم و
 مطاعن غرب را باید از محاسن آن جدا کنیم.

برخلاف تصور بسیاری از ما که خیال می‌کنیم غرب فقط در علم و تکنولوژی
 پیشرفت کرده است، و دین به حاشیهٔ اجتماع رانده شده و در حال نزع است، باید گفت
 که دین در غرب به حیات خود، همچنان در متن جامعه، ادامه می‌دهد. البته جوانان سست
 اعتقاد شده‌اند ولی این شاید یک عارضهٔ گذرا باشد. به قول حافظ «بس طور عجب لازم
 ایام شبابست». در بسیاری جوامع جوانها در جوانی تندرو هستند ولی هر چه بیشتر پا به
 سن می‌گذارند سنت گراترودین گراتر می‌شوند. در غرب ارزش و عمق و حتی میزان
 انتشارات دینی و کلامی از عمق و میزان انتشارات علمی کمتر نیست. رونق شاخه‌های
 مختلف علم کلام مسیحی از رونق شاخه‌های فی‌المثل فیزیک کمتر نیست. دانشگاههای
 بزرگ غالباً دانشکده یا رشته الهیات دارند. در قرن بیستم همانطور که انقلاب در فیزیک
 رخ داده است، در علم کلام و اندیشه دینی هم رخ داده است و «فلاسفه دین» و متکلمان
 عظیم‌الشأنی به عرصه آمده‌اند نظیر رودولف اوتو، کارل بارت، امیل برونر، پل تیلیخ،
 میگل اونا مونو، اتین ژیلسون، براند بلانشارد و دهها متفکر دیگر. اسلام‌شناسی غرب را
 در نظر بگیرید. این فقط از آسانگیری و «بیگانه ترسی» و کافرانگاری جهان غرب است

که تصور کنیم همهٔ اسلام‌شناسان یا بیشترین یا بهترین آنها جاسوس و خدم و حشم امپریالیسم‌اند. به هیچ وجه این طور نیست. تا کنون وجه فرهنگی شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی بر وجه سیاسی آن غلبه داشته است. ضمناً اگر دولتهای غربی توانسته باشند اینهمه آدم با سواد، و آدمهایی به این با سوادی را به جاسوسی گماشته باشند، یا جاسوسانشان را به این با سوادی پرورده باشند، جای کمال تعجب و تحسین است! غربیها به ارزش علمی و آکادمیک اسلام‌شناسی خود می‌بالند و آن را هم‌تراز با مسیحیت‌شناسی و برتر از چین و هند و ایران‌شناسی می‌شمارند. غرب امپریالیست در فرصتهایی که دست داده محابا و ملاحظه‌ای در چپاول شرق و شرق اسلامی نشان نداده، یعنی دولا دولا شتر سواری نکرده است ممکن است بعضی از اشتباهات و مطالب نادرستی که فی‌المثل در دایرة المعارف اسلام هست مفروضانه باشد ولی همهٔ آنها نیست. عدهٔ بسیار معدودی از اسلام‌شناسان غرب، حساسیت و هیستری ضداسلام دارند.

تصور می‌کنم تا چند دههٔ دیگر هم اسلام‌شناسان مسلمان نتوانند اثری که ارزش علمی و تحقیقی آن برابر با دایرة المعارف اسلام غربیها باشد تهیه کنند.

چه سطح و سنت تحقیق و نحوهٔ روشمندی و دانشمندی در میان ما به اندازهٔ محققان غرب پیشرفته نیست. به قول معروف «با نیات خوب و انسانی و والا چه بسا ادبیات بدی پدید آمده است» مسلمان خوب بودن و اسلام‌شناس خوب بودن دو چیز است. ضمناً همهٔ مقالات دایرة المعارف اسلام و مقولات اسلام‌شناسی، مسائل اعتقادی نیست که کمیت مؤلفانش لنگ باشد، بلکه مسائل تاریخی، جغرافیائی، علمی، هنری، فرهنگی اسلامی هم هست که داشتن یا نداشتن اعتقاد دینی اسلامی در کیفیت آن اثری نمی‌کند. با آنکه به غیرت و حمیت دینی خود بنده هم گران می‌آید چه بسا بعضی زمینه‌های قرآن‌شناسی غربیها از ما ایرانیها و حتی بقیهٔ مسلمانها پیشرفته‌تر باشد. یکی از نخستین و منظم‌ترین کشف اللغات یا واژه‌یابهای قرآن را گوستا و فلوگل (۱۸۰۲ - ۱۸۷۰) مستشرق فرانسوی تهیه کرده است. باری یکسره خط بطلان کشیدن بر تحقیقات اسلام‌شناسی غربیان سزاوار نیست، و همواره حق انتقاد و ارزیابی این گونه تحقیقات برای ما مسلمانها محفوظ است. آری نه در بست قبول باید کرد، و نه در بست رد.

مجمع عام کلیسای واتیکان در پانزده - شانزده سال پیش، اسلام را بعنوان یک

پرسش و پاسخ پیرامون کتاب «علم و دین»
 دین الهی و وحیانی به رسمیت شناخت. مونتگمری وات یکی از بزرگترین اسلام شناسان و
 سیره نویسان صاحب کتاب دو جلدی محمد (ص) در مکه، محمد (ص) در مدینه که
 خود روحانی و از اساتید دانشگاه ادینبورگ است رسماً نوشته است که دیگر از هیچ نظر
 درست نیست که ما (اسلام شناسان غرب) بگوئیم قرآن کتاب محمد (ص) است، باید
 درست مانند خود مسلمانها آن را وحی نامه الهی اصیل بدانیم. آنوقت برعکسش را
 ملاحظه کنید. ما حتی یک کتاب مستند و بیطرفانه در باب غرب و غرب شناسی یا
 مسیحیت نداریم. اگر در جهان جنگی بین کفر و ایمان در گرفته و مارکسیسم پرچمدار
 اردوی شرک است، ما با مسیحیت که از ادیان توحیدی است در یک جبهه ایم. ما اگر
 در صفرای قضیه با مسیحیت اختلاف داشته باشیم (در مسائلی چون وحی و معنای واقعی
 تثلیث و غیره) در کبرای قضیه با آنان اتفاق داریم. آنوقت چقدر جای تأسف و درد و
 دریغ است که چند کتابی که تاکنون به فارسی درباره مسیحیت درآمده اغلب مبتذل و
 نوشته مارکسیستهاست. تنها خبر خوبی که در این زمینه شنیده ام این است که وزارت
 ارشاد اسلامی طرح ترجمه یک کتاب اساسی و آبرومند درباره مسیحیت را در دست
 دارد.

- از یک موضع بدبینانه آیا می توان گفت هدف نویسنده بیرون کشیدن مسیحیت
 است از زیر بار اتهامات وارده مبنی بر ضد علم بودنش و تطهیر مسیحیت از تاریک
 اندیشیها و آلائشهای قرون وسطی؟

بهاء الدین خرمشاهی: همانطور که خودتان گفتید این موضع بدبینانه است.
 محققان مسیحی به جای آنکه سعی کنند بعضی گرایشهای ضد علمی ارباب کلیسا را در
 بعضی از ادوار قرون وسطی انکار کنند، یا برعکس مانند ما به آن ابعاد اغراق آمیز
 بدهند، آن را تا حدی که هست می پذیرند و گرفتاری لاینحلی در این باره ندارند.
 ارباب امروزین کلیسا هم به حد کافی از ندانم کاری اسلافشان پند گرفته اند و چنانکه
 اشاره کرده ام فی المثل نظریه تکامل را پذیرفته اند یا اسلام را نه مانند قرون گذشته
 کفر آمیز، بلکه اصیل و وحیانی شمرده اند.

نظیر رفتار علم ستیزانه یا فلسفه ستیزانه کلیسای قرون وسطی در عالم اسلام هم
 دیده شده. حدیث محنه مأمون درست قرینه تفتیش عقاید کلیساست. منتها این سختگیریها
 در اسلام بیشتر به خاطر معتقدات فلسفی - کلامی بوده تا علمی. مثلاً احمد بن حنبل را

به خاطر اعتقادش به قدم قرآن تازیانه زدند، یا زکریای رازی را به خاطر قول به تعدد قدما زندیق شمردند، ملاصدرا را به خاطر آنکه از معاد تفسیر تازه‌ای به دست می‌داد تفسیق کردند. اعدام امثال حلاج یا عین القضاة همدانی هرچه باشد از افتخارات تاریخ فرهنگ ما نیست. البته ما به اندازه ارباب تفتیش عقاید، علم ستیزی نکرده‌ایم، اما به اندازه معاصران آنها نیز علم پروری نکرده‌ایم. معلوم نیست که اگر فی‌المثل داروین مسلمان بود و نظریه تکامل را پیش می‌نهاد، چه استقبالی از او می‌شد. باری چنانکه در پاسخ به سؤالهای دیگر گفتم نظر نویسنده این کتاب دفاع از مسیحیت و اتهامات وارده بر آن نیست.

در غالب مقالات و مقولاتی که کلمه مسیحیت را بکار می‌برد، به آسانی می‌توان به جای آن اسلام یا بطور مطلق «دین» گذاشت.

- چرا هیچ اشاره‌ای به اسلام در این کتاب نیست؟

بهاءالدین خرمشاهی: هیچ دلیل خاصی ندارد. به آئین بودا، آئین هندو، و آئین کنفوسیوس نیز کم اشاره دارد او چنانکه گفتم مسیحیت را نماینده سایر ادیان می‌گیرد، نه تافته جدا بافته‌ای از سایر ادیان یا برتر از سایر ادیان.

- آیا این عدم توجه به واقع بینی علمی و ضرورت جامع نگری و صداقت به بیطرفی او صدمه نمی‌زند؟

بهاءالدین خرمشاهی: تصور نمی‌کنم. چرا که - بی آنکه تصریح کرده باشد - اسلام را هم‌ردیف با مسیحیت می‌شمارد، و اتفاقاً به همدینان مسیحی خود هشدار می‌دهد که در دین خود غلو نورزند. چنانکه در جایی از کتاب می‌گوید: «مسیحیت از آنجا که اهمیت خاصی برای بعضی وقایع تاریخی قائل است همواره با وهن جزئی نگری مواجه بوده است. یکی از مسائلی که از این مورد ناشی می‌شود رابطه مسیحیت با سایر ادیان است. کسانی هستند که ادعا می‌کنند هیچ معرفتی به خداوند، جز از طریق مسیح، و هیچ راه نجاتی جز از طریق کلیسا نیست. چنین داعیه‌های تفوق طلبانه، در گذشته به جزم و جمود و عدم تساهل انجامیده است و خطر غرور معنوی را نیز در برداشته است. اگر کسی معتقد باشد که هر نظر و نظرگاه و نهاد انسانی در دایره داوری خداوند می‌گنجد، دست از داعیه‌های انحصار طلبانه راجع به الهیات و کلیسای خاص خود برخواهد داشت. نقطه مقابل این افراط، این قول است که همه ادیان در اصل یکی هستند.

پرسش و پاسخ پیرامون کتاب «علم و دین»
این نظر تفاوت‌های معتنابه را که پیروان هر دین در مورد آنها به حق اصرار می‌ورزند،
ندیده می‌گیرد.»

امیدوارم پاسخهای بنده لااقل بعضی ابهامهایی را که برای شما یا بعضی
خوانندگان پیش آمده بود، برطرف کرده باشد.

IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No.

Author

Title

کتاب و نقد کتاب

IQBAL LIBRARY

The University of Kashmir

Acc. No. [REDACTED]

Author..... [REDACTED]

Title... [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

هنر کتاب نخواندن

از قول ابوالفضل بیهقی نقل کرده‌اند که هیچ کتابی نیست که به یک بار خواندن نیاززد؛ یا هر کتابی به یک بار خواندن می‌ارزد.^۱ حال آنکه این قول از مشهورات بی‌اساس است. همه ما به تجربه دریافته‌ایم که بسیاری کتابها به یک بار خواندن نمی‌ارزند و بسیاری کتابهاست که ارزش ورق زدن جدی هم ندارد. و برعکس بعضی کتابهاست که مادام‌العمر می‌توان و می‌بایدشان خواند (برای ما مثل قرآن کریم، احادیث نبوی، بسیاری ادعیه، مثنوی معنوی، دیوان حافظ و سعدی و نظایر آنها). طراوت این کتابها با تکرار خواندن، اگر افزوده نشود، کاسته نمی‌شود.

امروزه با پدیده‌ای که کارشناسان کتاب و کتابداران «انفجار مطبوعات» اصطلاح کرده‌اند، مواجهیم. با تولید انبوه کتاب، که نه فقط خواندن بلکه خریدن کتاب را هم دشوار کرده است. فراوانی و تولید انفجارگونه کتاب از یک سو برای کتابدوستان و کتاب‌بازان و شیدایان کتاب خوشایند است. از سوی دیگر باعث تشویش خاطر آنان است که نمی‌دانند تکلیف ما با اینهمه کتاب چیست؛ و هنوز کتابهای پار و پیرار را

۱. اصل قول بیهقی این است: «هیچ چیز نیست که به خواندن نیاززد»: تاریخ بیهقی. تصنیف خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی دبیر. تصحیح دکتر علی اکبر فیاض (مشهد، دانشگاه، ۱۳۵۰) ص ۱۱.

نخوانده باید کتابهای جدیدتر را هم بخوانند. شک نیست که در این ترافیک شدید، به آسانی و بدون برنامه و نقشه و تدابیر لازم نمی‌توان راهی به دهی برد.

باری داشتم بر خلاف سخن بیهقی می‌گفتم که کمتر کتابی است که به یک بار خواندن بیارزد. مراد این است که همه کتابها را همگان می‌خوانند، نه اینکه کسی یا کسانی بخواهند یا بتوانند فی‌المثل همه کتابهای منتشره یک سال را بخوانند. خوشبختانه تفاوت بینشها و نگرشها و سلیقه‌ها و تخصصها به داد کتابخوانان می‌رسد و انتخاب اولیه را انجام می‌دهد. به طوری که یک عده فقط کتاب علمی، غالباً در یک رشته، می‌خوانند و یک عده در تمام عمرشان از کنار چنین کتابهایی نمی‌گذرند.

یک شانس دیگر هم که ما آورده‌ایم این است که در قیاس کشورهای پیشرفته، سطح تولید کتاب در ایران چندان بالا نیست. اگر تعداد عناوین منتشره سالانه در ایران در حدود ۱۵۰۰ باشد کسی که یک بیستم این میزان را (بخرد و) بخواند کتابخوان فعالی است. می‌شود هفتاد و پنج عنوان، یعنی تقریباً هر پنج روزی یک کتاب. اما یک انگلیسی یا فرانسوی اگر بخواهد یک بیستم انتشارات سالانه کشورش را (که تقریباً بالغ بر ۴۰۰۰۰ عنوان در سال است) بخواند باید سالی ۲۰۰۰ عنوان کتاب بخواند یعنی هفته‌ای چهل کتاب که امکان عملی ندارد.

باری بیشتر کتابخوانان طبق همان محدودیتی که ذوق و سلیقه و تخصص ایجاد می‌کند به بیش از یکی دو زمینه علاقه ندارند. مثلاً تاریخ، یا جغرافیا، یا ادبیات، یا علم - و درست‌تر بگوییم یکی از علوم و فنون - یا فلسفه و دین، یا یکی از هنرها و نظایر آن. و حتی در کشورهایی چون فرانسه و انگلیس که مثال زدیم سالانه بیش از ۲۰۰ کتاب در زمینه خاص مورد علاقه یک فرد بیرون نمی‌آید. شانس دیگری که کتابخوانها در برابر انفجار مطبوعات آورده‌اند این است که بودجه و سایر امکانات خرید همه کتابهای دلخواه خود را هم ندارند، و غالباً در تنگنای زندگی آپارتمان‌نشینی (و عوارض ناشی از پدیده مشابه که انفجار جمعیت نام دارد) امروزه کمتر می‌توانند کتابخانه‌بی‌دروپیکر بلند بالایی برای خود تشکیل دهند؛ مگر اینکه نخبه‌گرا و انتخابگر باشند و به یکی دو زمینه اکتفا کنند و در آن یکی دو زمینه هم کتابهای اساسی را نگه دارند. و هول و حرص بیش از حد و بی‌قاعده نزنند.

اما کتابخانه‌های ملی و عمومی هم در ایران به اندازه اروپا فعال و وارد زندگی و

پاسخگوی نیاز کتابخوانها نیستند. و فقط عده اندک شماری از محققان را به خود جلب می کنند. کتابخانه های عمومی بیشتر استراحتگاه و پناهگاه از سرما یا گرما هستند، و کمتر کتابخوان حرفه ای می پرورند یا کتابخوان حرفه ای را راضی نگه می دارند. در ایران فقط کتابخانه های کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان کارایی و پاسخگویی کافی دارند.

هیچ معیار عینی برای اینکه به ما بگوید چه باید بخوانیم وجود ندارد. والحمدلله خوانندگان در محدوده کتابهای موجود در بازار یا در کتابخانه شخصی خود یا کتابخانه های عمومی احساس آزادی می کنند، چندانکه گاه از شدت آزادی سردرگم و ندانمکار می شوند. ولی عواملی برای رفع این سردرگمی وجود دارد. از جمله توصیه ها و اظهارنظرهای دوستان و آشنایان و نقد و نظرهای شفاهی و کتبی درباره کتابها. تکلیف تعدادی از کتابهای اساسی را هم که به آنها کلاسیک می گویند تاریخ، یعنی تاریخ ادبیات یا تاریخ هر علم و فنی تعیین کرده است. یعنی فی المثل دانشجوی ادبیات فارسی، اگر هم به سائقه ذوق خویش شاهنامه فردوسی، یا تاریخ بیهقی یا کلیله و دمنه نخواند، به تشویق یا تکلیف رشته تحقیقی یا تحصیلی خود ناگزیر از خواندن چنین کلاسیکهایی است.

اما خریدن یا خواندن هر آنچه هم که در رشته تخصصی یا مورد علاقه یک شخص منتشر می گردد، و پا به پای انتشارات تازه پیش رفتن هم روشی افراطی است؛ و تفریطش که همانا افتادن از آن سوی این بام است این است که فی المثل کسی که خورشید شناس است، از تحقیقات چند ساله اخیر (آنها نه فقط به یک زبان) در این زمینه بی اطلاع باشد. در علم و تکنولوژی یک پژوهشگر علاقمند ناگزیر است از آخرین یافته ها و اخبار و اطلاعات و اظهارنظرها باخبر باشد. در ادبیات و هنر و فلسفه و دین - که چنین پیشرفت و تحول نوبه نوی مطرح نیست - این همپای روز پیش رفتن، یا امروزی بودن (به تعبیر دیگر روز آمد = up to date بودن) چندان ضرورت ندارد. کسی که ذوق فلسفی دارد، بجای آنکه آخرین آثار ویتگنشتاین یا آثاری را که درباره اوست، یا آثار شاگردان او و فلاسفه بعد از او را که در حال حیات اند، بخواند، می تواند همچنان مکالمه های افلاطون را بخواند یا بازخوانی و بازاندیشی کند.

البته هشیاری و حساسیت نسبت به آثار منتشره در یک زمینه، و ششم کتابشناسی داشتن، برای هر خواننده‌ای اعم از محقق و متفنن مفید است. در زمینه‌های تحقیقی و علمی - فنی کنترل داده‌های کتابشناختی و قرار دادن آخرین اطلاعات جزئی و تفصیلی در اختیار پژوهندگان، جزو نخستین وظایف کتابخانه‌های تخصصی و مراکز اسناد و مدارک علمی است. در این زمینه‌ها، محققى که فى المثل درباره کاربرد لیزر در جراحی چشم کار می‌کند، لازم است که از آخرین مقاله‌هایی که در این زمینه یا نزدیک به این زمینه در سمینارها خوانده شده یا در مجلات منتشر می‌شود، نیز از چکیده‌ها و رساله‌های تحقیقی و تزیهای دانشگاهی باخبر باشد، تا چه رسد به کتاب.

باری حداقل اقدام لازم که برای اطلاع از انتشارات جدید می‌توان کرد، یکی تماشای ویتترین و قفسه‌های کتابفروشیهاست، که کاری خوشایند است ولی غالباً وقت فارغ و دل خوش می‌خواهد و همه کس امکان گشت و گذار در همه کتابفروشیها و تماشای همه قفسه‌ها و ویتترینها را ندارد. مطالعه لیست کتابهای منتشره جدید (نظیر آنچه در نشر دانش در می‌آید و کما بیش نیمی از انتشارات جدید را منعکس می‌کند) شق بهتری است. فهرستهای فصلی یا سالانه یعنی کتابشناسی ملی ایران هم که در حال حاضر هنوز «روز آمد» نیست و بزودی فعال خواهد شد نیز قاعدتاً این کار را در حد کاملتری انجام می‌دهد. لطف این فهرستها این است که موضوعی است و می‌توان مستقیماً به سراغ زمینه مورد علاقه رفت. یا به جبران نخواندن کتابهای زمینه‌های دیگر می‌توان نگاهی به اسامی و عناوین آن زمینه‌ها انداخت.

شاید این سؤالاها برای کسانی مطرح باشد که پرسند چقدر و چگونه باید کتاب خواند. پاسخ چقدر و چگونه را تجربه روشن می‌کند و به آن خواهیم پرداخت. اما شاید هنوز کسانی باشند که پرسند چرا باید کتاب خواند؟ پاسخ این چرا خیلی روشن است. نخست آنکه ما فقط به مدد کتاب، می‌توانیم از پیشینه فرهنگی مکتوب بشر که بیش از ۳-۴ هزار سال سابقه دارد، آگاه شویم. دوم اینکه ما با همه معاصران خود مجاور یا از کار و بار و نتایج پژوهشهای آنان باخبر نیستیم. لذا دورافتادگی و جداماندگی تاریخی و جغرافیایی را به امداد این وسیله معجزه آسا جبران می‌کنیم. کتاب حافظه جمعی و کتبی بشر است. اگر بر اثر یک واقعه خارق العاده و غیرمنتظره، مرکب کتابهای موجود در

جهان محو شود، بشریت به بدویت چندین هزار سال پیش خود برمی گردد.

باری در پاسخ به این سؤال که چقدر باید کتاب خواند؟ باید گفت به قدر کافی! همانطور که در پاسخ این سؤال که چقدر باید کار کرد؟ چقدر باید خوابید؟ چقدر باید خورد؟ هم می توان همین جواب را داد. پاسخ عملی تر و تجربی تر این است که در زندگی امروز این ما نیستیم که تعیین می کنیم چقدر باید کتاب خواند، بلکه باید دید پس از انجام کار روزمره و وظایف اجتماعی و خانگی و خانوادگی، چقدر وقت و دل و دماغ برای ما باقی می ماند، و از آن مقدار، چه مقدارش را می توان صرف کتاب کرد. به قول حافظ هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار.

مسأله «چه باید خواند» را چنانکه گفته شد، ذوق و تجربه و تخصص حل می کند. در برابر سیل انتشارات بیشتر مسأله چه نباید خواند مطرح است؛ هنری میلر نویسنده بزرگ معاصر امریکایی (که اتفاقاً منتقد بی محابای شیوه زندگی سر به هوا و پراسراف و مصرف امریکایی است) در کتابی که از تجربه های کتابخوانی و کتابشناسی خود نوشته است به هنر شگرفی اشاره می کند که همانا هنر کتاب نخواندن است. نه این هنر که نباید کتاب خواند - که خود ضایعه عظیمی است - بلکه این هنر که چه کتابهایی را نباید خواند.

نگارنده این سطور نیز که اصولاً کتابخوان فعال و در مجموع موفق نیست، گاه مانند بوتیمار در کنار انبوه کتابهای ناخوانده می ایستد و از بی اعتباری عمر و بی سوادماندگی خویش و ناخوانده ماندن آنهمه کتاب اندوهگین می شود. بعد کتابی دیر مانده و ناخوانده کلاسیک یا نوینی را بیرون می کشد و تحت تأثیر اسم و شهرت کتاب و مؤلف و اهمیت تاریخی یا ادبی یا موفقیتش در بازار کتاب و خوشفروش از آب در آمدنش، آن را باهر زور و زحمتی می خواند و تازه در پایان این «ریاضت» در می یابد که روی دست خورده است و دریغ از راه دور و رنج بسیار.

بسیاری کتابها را فقط از روی شکل و بو، و به اصطلاح «وجنات» آنها باید فهمید که خواندنی نیستند. خیلی ها بجای آنکه مجذوب یک کتاب باشند، مرعوب اهمیت کلاسیک یا شهرت افواهی آن اند، و با آنکه به ذائقه خود آن را ناگوار می یابند، گرفتار رودر بایستی و ریای علمی - هنری یا اسنویسم می شوند، و بدون هیچ حظ روحی یا بهره علمی کتاب نامطبوع نامأکول را به زور فرو می دهند. فقط برای آنکه آن را

خواننده باشند. برای هر کتاب علاوه بر پیشینه علمی و ادبی مناسب، سن مناسب، وقت مناسب، حال مناسب، خواننده مناسب هم وجود دارد. کتابی که با زور خوانده شود، هضم نشده و جذب نشده دفع می گردد. در زمانه‌ای که فراغت دیریاب و دشواریاب است و کتاب اعم از قدیم و جدید از کلاسیک تا مدرن، اینهمه فراوان است و از سرو کول ما بالا می رود، چرا باید بزور کتاب خواند؟

یکی از دوستان نگارنده، در عالم کتابخوانی دو عادت حسنه دارد. یکی از یکی بهتر. نخست اینکه پا به پای انتشارات جدید پیش نمی رود، و هیچ الزامی برای امروزی بودن مطبوعاتی افراطی نشان نمی دهد. و بر آن نیست که جدیدترین کتابها لزوماً بهترین کتابها هستند. دوم اینکه آزمون خوبی برای تشخیص کتاب خوب یا بد از نظر خودش دارد. می گوید وقتی که کتابی را برای خواندن به دست می گیرم، یک آمادگی باطنی دارم برای آنکه هر لحظه این کتاب را، اگر ناخوانا و نامأكول از آب در آمد، به گوشه‌ای پرت کنم. این دیگر بستگی به هنر آن کتاب دارد که اگر چیزی بارش هست و جاذبه‌ای دارد مانع از این کار شود و همچنان در دست من باقی بماند!

یکی دیگر از عوارض رودربایستی در کار و بار کتابخوانی این است که گاهی خواننده‌ای چندانکه در کتاب - کتاب نامفهوم و بی بار - پیش می رود و حاصلی نمی یابد، همچنان دست از کوفتن آهن سرد، یا آب در هاون، بر نمی دارد. آقای ابوالحسن نجفی در بعضی از سخنرانیها و مقالات خود، به این پدیده نیمه شایع، بویژه در مورد بعضی آثار ترجمه شده، اشاره کرده اند. و قریب به این مضمون را مطرح ساخته اند که بسیاری از خوانندگان این شبه کتابها و شبه ترجمه ها - که غالباً فقط ترجمه به خط فارسی است نه زبان فارسی! - خود بالصراحه در نمی یابند که چیزی از آنها در نمی یابند، و بدون حضور قلب، انجام وظیفه یا بهتر بگوئیم رفع تکلیف می کنند. گویا فقط می خواهند آمار کتابهای خوانده شده خود را بالا ببرند. نگارنده این سطور هم مانند سایر اهل کتاب، سی - چهل کتاب، از این کتابهای نامفهوم و به ندرت - مفهوم را، اعم از تألیف یا ترجمه، می شناسد. ولی اشاره و تصریح به عناوین آنها را - جز در مقام نقد که این مقام نیست - درست نمی داند. شاید این کتابها نیز نیازهایی را بر آورده می سازند و گرنه نه ناشر پیدا می کردند نه خواننده.

باری کتاب خواندن، سیصد و شصت بند فاخر دارد، که هر یک از اهل کتاب، به دانش و بینش، به صرافت طبع یا به مدد تجربه بعضی از آنها را کشف کرده‌اند. علاوه بر چند بند نیمه فاخر که شرحش گذشت، به دو بند دیگر نیز اشاره می‌کنم. یکی از این دو، یک شهرت بی‌اصل دیگر است که گروهی تصور می‌کنند هر چه بیشتر کتاب بخوانند، بهتر است، یعنی دانشمندتر می‌شوند. در پاسخ به این غلط مشهور باید گفت مهم این است که هر چه بهتر کتاب خوانده شود، و کتابهای هر چه بهتر، نه هر چه بیشتر. خیلی‌ها با پرخوانی فقط «امتلاء حافظه» و «سوء هاضمه فکری» پیدا می‌کنند. دانشمندترین آدمها، پرخوان‌ترین آدمها نیستند، و پرخوان‌ترین آدمها هم دانشمندترین آدمها نیستند. پرخوانی اگر هم برای دانشمند (تر) شدن لازم باشد، کافی نیست. هزار نکته باریکتر ز مو اینجا است. البته کتابخوانهای پرخوان غالباً از روی فضل و فروتنی، به این کار روی می‌آورند، و نیز بخاطر حظ روحی که از خواندن می‌برند و اعجاب و استحسانی که نسبت به کتاب دارند.

این هم واقعیت مشهودی است که بعضی از پرخوانها وقتی که مؤلف می‌شوند و مقاله یا کتاب می‌نویسند، گویی خود حرفی برای گفتن ندارند، و فقط کارشان ترصیع و موزائیک‌سازی از اقوال و آراء دیگران است یعنی سراپای اثرشان استناد و اتکا به آثار این و آن است. گویی کامپیوتری را مأمور تحقیق و گردآوری مکانیکی اطلاعات کرده‌اند. بعضیها هم هستند که این شیوه را تحسین می‌کنند و با عینیت‌گرایی علمی قرین می‌یابند. گول ظاهر را نباید خورد. علم بدون ابتکار و خلاقیت فردی - در جنب همکاری گروهی و ملی و جهانی - پیش نمی‌رود. در هر فصل از هر کتاب یا هر مقاله لزوماً باید حرف و مطلب نوی مطرح شود که اصالتاً تراوش اندیشه مؤلف آن باشد، و نه صنعت مونتاژ، و به اصطلاح ای.اچ. کار: استفاده از «چسب و قیچی». پس از رعایت این اصل، یعنی لزوم ابتکار، در بعضی موارد هست که باید سند یک قول و پشتوانه و پیشینه تاریخی - علمی آن روشن باشد که در این صورت نقل مأخذ و استناد به آراء دیگران - که طبعاً فلسفه و منطق خاص خود را دارد - بلا اشکال و لازم است.

کتابخوانان بطور کلی به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند: (۱) ژرفارو (۲) پهنارو. ژرفاروها به کم و گزیده خواندن علاقه دارند و وحدت‌گرا هستند. پهناروها به بیشتر و گسترده‌تر خواندن و شیوه دایرةالمعارفی علاقه دارند و کثرت‌گرا هستند. و هر کدام از

این دو گروه دلایل عدیده‌ای در دفاع از سیره خود دارند. نگارنده این سطور به امر بین‌الامرین عقیده دارد، و بر آن است که بهتر است هر کتابخوانی، با هر تخصصی که دارد، تا ۳۰ سالگی پهنارو باشد، و هر چه به دستش می‌رسد و برایش دندانگیر است بویژه ادبیات بخواند، ولی از آن پس بر مبنای تجربه مطالعاتی که تا آن زمان می‌اندوزد، ژرفارو شود.

آخرین بند این مقاله درباره ضرورت تندخوانی است. کمبود فراغت، فراوانی انتشارات و نامعلوم بودن ارزش کتابهای جدید (یا کتابهایی که قدیمی است ولی جدیداً به دست ما می‌رسد) و فراوان بودن کتابهایی که ارزش یک بار خواندن را فاقدند، بر آلمان می‌دارد که هم محتاط باشیم و هم قاطع و هم چابک. اگر ناگزیر از پرخوانی باشیم، لا محاله ناگزیر از تندخوانی هم هستیم. و گرنه پرخوان کند خوان قرینه کوسه ریش پهن است و بهتر است از یکی از دو عادت خود - یا پرخوانی یا کند خوانی - دست بردارد. عده بسیار معدودی از کتابها هستند که به بارها خواندن و آهسته خواندن و تأمل و تعمق می‌ارزند. بسیاری کتابها فقط به درد ورق زدن - که خود به کند و تند تقسیم می‌شود - می‌خورند. بعضی از کتابها را باید گزیده خوانی کرد (معمولاً آثار غیر ادبی را، چرا که غالب آثار ادبی کلیت همبسته و یکپارچه‌ای دارند) و بخشها یا فصلهایی را که به علاقه یا تخصص یا گمشته تحقیقی ما مربوط می‌شود خواند. کتابخوان چابک و حرفه‌ای کسی است که بجای خواندن کلمات، سطور را می‌خواند، شاید بتوان گفت در هر نگاه یا حرکت چشم نیم سطر را. و گرنه فرقتش با غلط گیر و نمونه خوان چاپخانه چیست؟

اگر نویسنده‌ای گرفتار اطناب ممل و دراز نفسی بی‌حاصل باشد آیا باید خواننده برده‌وار، رشته‌ای بر گردن خود بیندازد و به دنبال او رهسپار شود؟ - هرگز. چنین کتابهایی را باید جسته جسته یا بریده بریده خواند. چرا که بهتر است از ورطه اطناب ممل، خود را به ساحل ایجاز، حتی ایجاز مخل، بکشانیم. همانطور که سزای گرانفروش نخریدن است، سزای درازنویس هم نخواندن - و با یک درجه تخفیف، بریده بریده خواندن - است.

کتابهای نیم خورده و نیم خوانده هم از دردسرهای آشنای اهل کتاب است. به

هر حال آدمیزاد کارها و طرحها و برنامه‌های ناتمام در اغلب حوزه‌های زندگی‌اش دارد. نیم‌خوانده ماندن کتابها همه‌اش از بوالهوسی و سربه‌هوایی و حواس‌پرتی کتابخوانان نیست، و چنانکه گفته شد یک مقدارش به طبیعت و موضوع و ماهیت کتابها مربوط می‌شود. خیلی از کتابهای نیم‌خوانده در واقع زبان حالشان این است که ما را نباید خواند! اینجاست که باید این‌گونه کتابها را به دو دسته تقسیم کرد. نخست آنهایی که بر اثر دخالت عوامل مزاحم بیرونی ناتمام مانده‌اند و شخص به ادامه مطالعه آنها علاقه‌مند است - که باید پیگیری کرد و به سرانجامشان رساند. دوم آنهایی که عیب ذاتی داشته‌اند و ناخوانا بوده‌اند که باید از نیمه ضرر برگشت. یعنی به همان حال رهایشان کرد.

این سؤال و مسأله هم برای خیلیها مطرح است که آیا می‌توان چند کتاب را در عرض هم یا در موازات هم خواند؟ غالب کتابخوانها این تداخل و تعدد زوجات را نمی‌پسندند. عیب و حسن این شیوه معلوم است. حداکثر حسنش این است که تنوع بردارد. ولی حداقل عیبش این است که در عمل به بعضی از این کتابها کم‌لطفی و بی‌وفایی می‌شود و در نیمه راه رها می‌شوند.

اینها که گفته شد، قانون و قاعده مسلم و محرز نیست بلکه اظهارنظر سلیقه‌ای و شخصی است و گرنه شیوه‌های کتابخوانی، و نیز چم و خم هنر کتاب نخوانی، به عدد انفس خلایق است.

بازخوانی بهتر از بسیار خوانی

مطمئن باشید که حمله بی محابا به کتابها و به سرعت گاز زدن و جویدن و بلعیدن آنها از مظاهر و بلکه مضار تمدن جدید است. این کار کما بیش هتك حرمت کتاب است. با کتاب خوب باید ماهها و سالها و بلکه يك عمر زندگی کرد. آنآ به جان کتاب تازه خریده افتادن و از بای بسم الله تا تاي تمت خواندن، غالباً جز اجرای شعائر کتابخوانی نیست. به عبارت دیگر، بهترین طرز خواندن يك کتاب - و هر کتاب - از سر تا ته خواندن آن نیست. گاه هست که این شیوه فقط بهترین و سریعترین چاره برای خلاص شدن از شر يك کتاب، و به پایان رساندن مسابقه ای خیالی و نظایر آن است. اگر حرف مرا قبول ندارید يك کتاب خوب را که سالها پیش خوانده اید، مثلاً تاریخ بیهقی، یا بابی از کلیله یا چند غزل از سعدی را - که بارها کلیاتش را خوانده اید و در جزیاتش تأمل کرده اید - بردارید و از نو، با حضور ذهن و از آن مهمتر با حضور قلب بخوانید. به احتمال بسیار در بسیاری جاها، چنین حال و یقینی به شما دست می دهد که گویی برای نخست بار است که دارید این متن را می خوانید. پس آن يك بار خواندن یعنی خواندن قبلی، چه اثری و چه حکمی دارد؟

این «يك بار مصرف کردن» و مصرفی انگاشتن کتاب، و آن را با حروف ریز

چشم کورکن و جلد نرم کاغذی و صحافی ته چسب و ظاهراً برای توده‌های وسیع کتابخوان منتشر کردن، از عطیه‌ها و بلکه بلیه‌های تمدن جدید است. این فقط اشتباه ایرانیها نیست که فی‌المثل کتاب ارجمند سبک‌شناسی ملك الشعراى بهار یا شاهنامه فردوسی را به صورت جیبی منتشر می‌کنند. امریکاییها و اروپاییها هم اساسی‌ترین آثار کلاسیک یونان و روم و شرق و غرب را در قطع جیبی منتشر می‌کنند. بنده معتقدم که در خدمت و خدمتگری و فایده‌رسانی کتاب جیبی پُر مبالغه شده است؛ و در خسارت و خیانت آن بحث جدی نشده است، از بس که همه شیفته‌ی ارزانی و انبوهی بوده‌اند. اینکه کسی بتواند مکالمات افلاطونی و سیاست ارسطو را به قیمت یکی دو دلار، شاید ارزانتر از يك همبرگر، بخرد، خدمت به فلسفه یا افلاطون یا دموکراتیک کردن فرهنگ و کتاب نیست، بلکه شاید فقط مبتذل کردن افلاطون باشد. کسانی که افلاطون و ارسطو و هگل و هایدگر و ویتگنشتاین می‌خوانند غالباً لازم نیست برایشان غمخواری اینچنینی کنیم و میکروفیش این آثار را به خوردشان بدهیم. بهتر است آثار حکما و عرفای باستان و قرون وسطی و نیز عصر جدید را در همان قطعه‌های فاخر و محتشم با حرف غیر چشم کورکن و با کاغذ و صحافی و جلد اعلا منتشر کنند «تا گریزد هر که بیرونی بود».

البته چاپ آثار مارکس و لنین در قطع بد و حروف بد - که خواندنش در حکم نوعی ریاضت ایدئولوژیک و تمرین صبر و تحمل انقلابی است - خدمت به فکر و فلسفه است. فرض بر این است که کارگران زحمتکش‌اند و دستمزد کافی ندارند و ارزش اضافی کارشان به جیب بورژوازی که بر صنایع نشر هم دست انداخته است، فرو می‌رود، و دلیلی ندارد که دردی بر دردهایشان اضافه کنیم و با چاپ و عرضه کتابهای خوانا، همان مختصر وقت فراغتشان را به تاراج دهیم، و برای پرولتاریایی که قرار بود جهان را تغییر دهد، جهان را تفسیر کنیم و ندانمکاری و بی‌عملی فلاسفه را به آنان انتقال دهیم. از آن گذشته، حتی با وجود فراغت و فراوانی کتاب، باز هم کارگران در نخواندن کتاب با کارفرمایان همچشمی می‌کنند. و کارفرمایان، اعم از مدیران و سرمایه‌داران، با هوش‌تر از آنند که کتاب بخوانند، و کیمیای وقت را صرف مس کتاب بکنند. البته کارگران رفاه‌آزموده جهان وطنی هم که فی‌المثل تلویزیون رنگی را با چندین برابر قیمت، به تلویزیون سیاه و سفید ترجیح می‌دهند، طبعاً کتابهای خوش چاپ را به چاپ کارگرانه و در واقع کارگر ناپسند، ترجیح خواهند نهاد.

در جهانی که عرض صفحه‌های تلویزیون و سینما هر روز وسیعتر می‌شود معلوم نیست که چرا کتابها و مواد خواندنی را به سوی هر چه «میکرو» تر شدن می‌رانند. و اخیراً بعضیها که چوب درختان خشك جنگلها را از قشر خاکستری مخ انسانها بیشتر دوست دارند، خواب «جامعه بی کاغذ» (Paperless Society) را می‌بینند. جامعه‌ای که مقهور نوار و ویدئو و انواع میکروها و مواد سمعی - بصری و لابد نوارهای لیزری و سایر فرآورده‌های لیزر پرورد است. و خیال دارند هر چه را که خواندنی است تبدیل به دیدنی و شنیدنی کنند. این حکایت خطرناك شنیدنی است، اما آن جامعه بی کاغذ دیدنی نیست. زیرا بیش از ده قرن است که حکمای ما فرموده‌اند: کُلُّ عِلْمٍ لَيْسَ فِي الْقِرْطَاسِ ضَاعَ.

همان‌طور که کت و شلوار اوج ترقی و تکاملش را طی کرده است، کتاب هم همین‌طور است. کتاب باید در قطع آدمیزاد پسند و حروف چشم‌نواز و جلد محکم و در مجموع هر چه با سلیقه‌تر و شکیل‌تر چاپ شود. کسانی که در غم کمبود درآمد طبقات زحمتکش هستند، بهتر است به فکر ارزان ساختن جاروبرقی و یخچال و فریزر و مبل و فرش و اتومبیل و این جور چیزها و مخصوصاً مسکن باشند. و گرنه میانگین تعداد کتابهایی که کارمندان یا کارگران در سراسر عمرشان می‌خرند و نگه می‌دارند به تخمین من در حدود ۱۰ عنوان است که بهتر است خوب و درست و حسابی ولو گران - قیمت به دستشان برسد، تا در قطع بی‌معنای جیبی و با حروف ریز و صحافی ته چسب که غالباً قبل از خواندن اولین فصل کتاب، قاچ می‌خورد. چنانکه اشاره شد این هتك حرمت و قداست کتاب است که این جور کوتوله و کوتاه و جسته و گریخته بسازندش و برای مردمی که يك فقره دل‌درد نابهنگام و مراجعه بهنگامشان به درمانگاه و يك دو روز بستری شدن به قیمت ده برابر تمام کتابهایی که محتمل است در طی عمرشان بخرند، تمام می‌شود، به عبث دل بسوزانند. برای غمخواران طبقه مستضعف که کتاب قطع جیبی یا بد چاپ و ارزان را برای فقرا دندانگیر یافته‌اند، راههای بهتر و درست‌تری هم هست، و آن كَمْكَ در ایجاد کتابخانه در محل کار و کارخانه و اداره و کوی و برزن است. باید کتابها را با بهترین مصالح و مطلوب‌ترین قطع و حروف و کاغذ و صحافی و جلد در حداکثر تیراژ ممکن عرضه کرد تا فی‌المثل از يك کتاب با تیراژ ده هزار نسخه - در افق ایران - پنج هزار تایش به خرج کتابخواران و کتاب‌بازها و مغازه‌گران با کتاب برود، و پنج هزار تای دیگرش سر از کتابخانه‌های عمومی متعدد در آورد، تا هم حرمت کتاب

محفوظ بماند و هم رغبت کتابخوانی بالا برود و هم به بودجه ضعیف فشار اضافی وارد نشود، و نیز چشم و چارهیچکس از زورِ ریزی حروف، چپ نشود. معلوم نیست اروپاییهای عافیت طلب و سلامت جو چرا دهه ها و سده هاست که تن به مشقت چاپ ریز داده اند. به نظر من اگر این يك درس را از عربهای راحت طلب بیاموزند که به سراغ حروف درشت - یعنی لا اقل از ۱۶ به بالا - بروند، به بهداشت چشم و بینایی چند میلیارد انسان كمك کرده اند. اگر حمل بر مبالغه نفرمایید من در عمرم يك عرب با عینک و يك اروپایی بی عینک ندیده ام!

نمی دانم استطرادها و از این شاخه به آن شاخه پریدن‌ها که همه اش از «کتاب درد» است اجازه می دهد که به ساقه اصلی بحث بازگردیم یا نه. باری، همه ما کمابیش کتابهای نیمه خوانده و گاززده و رها شده داریم که نمی دانیم باهاشان چه کار کنیم. اینجانب در مقاله ای شبیه به همین مقاله، با نام «هنر کتاب نخواندن» در مجله نشر دانش سالها پیش گفته بودم که بهتر است، آن کتابها را به حال خود رها کنیم. چاره آدم گرانفروش نخریدن است، چاره آدم پر حرف هم این است که شنونده ظاهراً خود را در حال گوش دادن به او نشان بدهد و باطناً به مرخصی برود، یعنی غرق در فکر و خیالات خودش بشود. چاره کتاب نیمه مانده یا نیمه خوانده بدخیم هم همین است که آن چوق - الف [= چوب - الف؛ الف - چوب] لعنتی را از لای آن برداریم و کتاب را در آرامگاه ابدیش، روی قفسه کتابخانه که همان طاق نسیان قدماست قرار بدهیم. و در دل خود به جای آنکه بگوییم این کتاب را نتوانستم بخوانم، بگوییم: این کتاب نتوانست خوانده شود. بعضی وقتها به صرفه تر از تمام کردن کتابهای نیم خوانده، باز خواندن کتابهای تمام خوانده است و حرف اصلی من در این بحث نیز همین است که ما به صرف يك بار خواندن يك کتاب، وجدان خود را خلاص و باب علم یعنی بازخوانی را مُنسد نکنیم. الدَّرْسُ حَرْفٌ وَالتَّكْرَارُ الْفُ. آنچه رفع تکلیف است و برای آبروداری خوب است، همان يك بار خواندن هر کتابی است. ولی آنچه علم آموز است تکرار و تأمل بر کتابها و بازخوانی آنهاست. تا اینجا فرض می کنیم به این نتیجه رسیدیم که بعضی کتابها به يك بار خواندن هم نمی ارزند، و دریغ است اگر بعد از خواندن آنها به این نتیجه رسیده باشیم؛ زیرا وقت و حال از کیسه مان رفته است. پس وجنات شناسی کتاب را برای چی

گذاشته‌اند؟ یعنی همین که گول شهرت نویسنده و خوشفروش بودن یا مد روز بودن یا حتی کلاسیک بودن اثر را نخوری و زیر بار خواندنش نروی. در اینجا شم‌ارزیابی ما قبل تجربی است که ممکن است به داد برسد یا نرسد. يك عده کتابها اصلاً خوانا و خواندنی نیستند. منظورم بعضی فرهنگها یا کتابهای مرجع نیست که طبعاً و قاعدتاً کسی آنها را از سر تا ته نمی‌خواند. چه معمولاً بی‌سروته هم هستند و هر مدخل یا مقاله‌شان اگر هم ضبط و ربط داشته باشد، با قبلی و بعدی ربطی ندارد. منظور بسیاری کتابهای خوب‌نماست که در کتابشناسیها یا کتابفروشیها یا کتابخانه‌ها می‌بینیم و خیال می‌کنیم یا دیگرانی هستند که خیال می‌کنند آنها را خوانده‌اند یا باید بخوانند و خیال می‌کنند این کتابها خوب هستند و یا اینکه که به صرف پیشنهاد آنها ما هم به خیال خواندن آنها می‌افزیم.

کتابها هم سرد و گرم و گوارا و ناگوارا دارند. هر کتابی برای هر مزاجی سازگار نیست. چه بسیار دانشجویان و دانشپژوهان در طول تاریخ که چه بسیار کتابها را بر اثر رودربایستی خوانده‌اند و می‌خوانند. امروزه در عصر سلطه و سلطنت رسانه‌های گروهی و به اصطلاح امپریالیسم خبری، چه بسیار در معرض دستکاری شدن ناخواسته ذهن و زبان خود هستیم. يك عده از روشنفکران هستند که طبق قاعده شریفه «الانسان حریص علی ما منع» یا رسالت روشنفکرانه، به خواندن کتابهای ضاله یا ممنوعه علاقه دارند و فکر می‌کنند که فی‌المثل اگر نسخه اصلی یا ترجمه شتابزده آیه‌های شیطانی سلمان رشدی را به دست آورند و با هیجان مخصوص بخوانند، هنر کرده‌اند. حال آنکه وقتی که خود سلمان رشدی هنری نکرده باشد، خوانندگان ساده دلش چه هنری می‌توانند بکنند. این کتاب هم از سوی مراجع دینی جهان طرد و تخطئه شد و هم از سوی محافل روشنفکرانه و منتقدان، که يك صدا آن را کتابی بی‌هنرانه، زورکی، متکلفانه و کسالت‌بار و ملال‌آور توصیف کرده‌اند. بزرگترین سقوط هنری و فرهنگی نویسنده این کتاب در این است که ندانسته است آنچه برای همه یا بعضی از مردم ممکن است جاذبه داشته باشد طنز است، نه هجو و این کتاب فی‌الواقع کتاب هجوی است.

زیاد کتاب خواندن اگر هم خوب باشد، ولی کتاب زیاد خواندن کار بی‌حکمتی است. سریع خوانان و پُر خوانان و خلاصه قهرمانان سرعت و مقاومت در کتابخوانی،

بازخوانی بهتر از بسیارخوانی —————
 معمولاً سطحی خوانان هستند و چنانکه گفته شد می خواهند سریعاً خاطر خود را از بابت فلان کتاب جدید انتشار که به اصطلاح به آنها «مبارزه جویانه» می نگرد آسوده کنند. به نظر من بهتر این است که بعضی از کتابها را که در مظان خوب بودن هستند یا به قلم نویسندگان مطمئن و خواننده و شناخته محبوب ما هستند، تهیه کنیم ولی در خواندن آنها عجله نکنیم. تا به جای آنکه در محافل خصوصی دوستانه، ما به دوست یا دوستان خود بگوییم که فلان کتاب جدید انتشار تحفه ای نیست، آنها این حرف را به ما بزنند و یکی به نفع ما بشود.

سالها پیش مقاله خوبی از خانم پوری سلطانی در زمینه همین هشدار دادن در مورد عجولانه و حریصانه کتاب نخواندن، خواندم و خاطره کمرنگ و خوبی از آن دارم. ایشان گفته بودند که قدما کم و خوب می خواندند حال آنکه ما بد و بسیار می خوانیم. نه خواجه نصیرالدین طوسی، نه شمس الدین محمد حافظ، نه حاج ملا هادی سبزواری، نه شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر و دهها بزرگ و بزرگوار دیگر نظیر آنها، به اندازه ما و شهروندان عصر ما جنون پرخوانی و کتاب بازی نداشته اند. کم خوان و گزیده خوان بوده اند. و مثل آدمهای کم غذا که هرچه بخورند جذب جانیشان می شود، آنها هم هرچه خوانده اند با حضور قلب بوده است و جزو جانیشان می شده است. برعکس شکمبارگان کتابی یا کتابخواران عصر ما که در معرض هجوم و فشار تولید انبوه کتاب هستند. خوشبختانه تولید کتاب چه در جهان و چه در ایران با موانعی روبرو است که امکان انبوه شدن بیش از حد آن را نمی دهد.

باری، تکمله شیوه مرضیه نخواندن هر کتاب یا هنر کتاب نخواندن، بازخوانی و همواره خوانی بعضی کتابهاست. خوشبختانه حجم کتابهای مهم کلاسیکی چون شفاء بوعلی؛ مغنی قاضی عبدالجبار، تفسیر کبیر فخر رازی یا فتوحات ابن عربی به این آسانیه اجازه این ندانمکاری را به ما نمی دهد که برداریم و از سر تا ته بخوانیمشان و بگوییم خلاص! بسیاری کتابها هست که جز به درس نمی توانشان خواند. یعنی لمعات عراقی یا فصوص فارابی و محیی الدین یا کفایه آخوند خراسانی را نمی توان لاجرعه سر کشید، باید تجرع کرد.

بنده هنگامی که حافظ نامه را می نوشتم، بیش از بیست و پنج دیوان را از سر تا ته مطالعه کردم. نه مطالعه آزاد و به اصطلاح بی شائبه و گلچین. بلکه با این قصد و غرض که

رد پای مضامین یا عباراتی را که محتمل است بر حافظ اثر گذاشته باشد و از شعر او سر در آورده باشد، پیدا کنم. حالا که کلاه خود را قاضی می‌کنم می‌بینم من به يك فایل عظیم و انبوه - ولی صحافی شده و مجلد مجلد - مراجعه کرده‌ام و در واقع سنایی یا عطار نخوانده‌ام، و گرنه آثار سنایی و عطار و نظایر آنها را نه يك بار، باید يك عمر خواند تا حیات طیبه پیدا کرد.

گمان می‌کنم این سؤال برای اغلب اهل نظر مطرح باشد که قدمای چگونه با مطالعه حداکثر صد - دویست کتاب به بار می‌نشستند و صاحب‌نظر می‌شدند و ما با خواندن صدها کتاب فقط مسمومیت سربی و امتلاء ذهن و زبان پیدا می‌کنیم. جوابش این است که قدمای کتابها را بازخوانی و همواره خوانی می‌کردند و هر بار با تأمل و تجربه بیشتری در همان کتابهای معدود غور و غوص می‌کردند. بسیار خوانی‌شان هم عددی و آماری و رج زدن کتابها نبوده است. اگر بسیار خواندن هم در کارشان بوده، بسیار خواندن و ژرف خوانی متون معدود و معینی بوده است. «ذکر» آنها تذکر به بار می‌آورده ولی وردخوانی ما گاه به لقلقه لسان شباهت دارد. مثنوی مولانا برای این سروده نشده است که در عرض چهار پنج هفته - مانند دُن آرام یا جان شیفته یا ژان کریستف - خوانده و به کناری نهاده شود. چنین سطح پیمایی عجولانه‌ای برابر با ناکار کردن مثنوی و درس نگرفتن از مولاناست. مثنوی یا دیوان حافظ را باید زیست. باید با آنها نکاح روحانی کرد تا زاد و ورود معنوی به بار آورد. باید در برکه آنها غوطه‌ها خورد و ذهن و زندگی خود را به دست آنها سپرد. تا چه رسد به قرآن مجید که قرآن‌شناسان و مُقریان و عرفا و صاحب‌نظران بزرگ که اندک‌شمار هم بوده‌اند، چنان تأمل و تداوم و ژرف‌پیمایی در خواندن و بازخواندن آیات آن داشته‌اند که قلب و انقلابی در روحشان پدیدار می‌شده و پایدار می‌مانده است. و برعکس، همه این حدیث معروف را شنیده‌ایم که می‌فرماید: رَبُّ تَالِ الْقُرْآنِ وَ هُوَ يَلْعَنُهُ [= رَبُّ تَالِ الْقُرْآنِ وَ الْقُرْآنُ يَلْعَنُهُ: بسا کسان که قرآن می‌خوانند و قرآن لعنت وی می‌کند. ← شرح فارسی شهاب‌الآخبار، ص ۱۱۵].

با آنکه خواندن سایر کتابها را نباید با خواندن قرآن قیاس کرد، ولی خوب است بعضی عبارات نغز مربوط به آداب قرآن خواندن را از امام محمد غزالی نقل کنیم:

ادب اول آنکه به حرمت خواند... ادب دوم آنکه آهسته خواند و تدبّر همی کند در معانی وی، و در بند آن نباشد که زود ختم کند چون گروهی که شتاب کنند

تا هر روز ختمی بر خوانند... چنانکه ظاهر مصحف را نشاید بساویدن الا به دستی پاک، بداند که حقیقت سخن حق را در نتوان یافت الا به دلی پاک... ادب سوم آنکه دل حاضر دارد، و در خواندن غافل نشود، و حدیث نفس وی را به جوانب پراکنده بیرون نبرد، و هر چه به غفلت خواند ناخوانده داند و دیگر بار باز سر شود... ادب چهارم آنکه در معنی هر کلمتی اندیشه همی کند تا فهم کند؛ و اگر به يك راه فهم نکند اعادت کند. اگر از وی لذتی یابد، اعادت می کند اولیتر از بسیار خواندن بود. (کیمیای سعادت، ابو حامد امام محمد غزالی طوسی، به کوشش حسین خدیو جم. ج ۱، ص ۲۴۴ تا ۲۴۹).

شاید این بحث برای نگارنده و بعضی از خوانندگان مایه تسلایی باشد که ما آدمهای کتابنده در جهان شتابنده و در زمانه‌ای که همه دچار «بیوقتی» شده‌ایم از تماشای اینهمه کتاب که انتشار می‌یابد، و ما مجال خریدن یا خواندن آنها را نیز نمی‌یابیم، از اینکه دست ما کوتاه و خرما بر نخیل است، کمتر رنجیده باشیم، و به خود دلخوشی دهیم که اگر کمتر می‌خوانیم، در عوض بهتر می‌خوانیم. یا اگر ناچاریم که کمتر بخوانیم، چه بهتر که بهتر بخوانیم.

آیین نقد کتاب

متکلم را تا کسی عیب نگیرد، سخنش صلاح نپذیرد.

[سعدی: گلستان، باب هشتم]

اندیشه نقد و نقد اندیشه بسی قدمت دارد. سابقه انتقاد ادبی یا سخن سنجی به یونان باستان و بوطیقا (= فن شعر) ارسطو می‌رسد. در اسلام ریشه‌های انتقاد اندیشه و عمل در قرآن مجید هست: اذفع بالتی هی احسنُ السیئة ... (با پدیده بد، به بهترین شیوه مبارزه کن - مؤمنون، ۹۶)، ... و جادلهم بالتی هی احسن ... (با بهترین طریق، مناظره و بحث کن - نحل، بخشی از آیه ۱۲۵)، ... فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه ... (مژده بده به بندگانی که به اقوال مختلف گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را، در گفتار و کردار، پیروی می‌کنند - زمر، ۱۷ - ۱۸)، ... ان جائکم فاسق نبیا فتبینوا ... (هر گاه فاسقی - فرد غیر ثقه‌ای - خبری برای شمار آورد تصدیق نکنید تا در آن تحقیق کنید - حجرات، ۶)، ... و لاتقف مالیس لك به علم ... (هرگز آنچه را که علم و اطمینان به آن نداری دنبال مکن - اسراء، ۳۶)، ... لایستوی الخبیث و الطیب ولو اعجبك کثرة الخبیث ... (هرگز پاک و ناپاک - سره و ناسره - یکسان نخواهد بود، هر چند کثرت پلید ترا به شگفتی آرد - مائده، ۱۰۰)، ... هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون ... (آیا دانایان با نادانان برابرند؟ هرگز - زمر، ۹) و آیات مشابه

دیگر.

شیوه سختکوشانه و و سختگیرانه‌ای که محدثان، از همان قرون اولیه اسلامی، در جمع و تدوین و نقادی احادیث نبوی به عمل در آوردند، یکی از درخشانترین کوششهای علمی مسلمانان است. در فلسفه و کلام و شعر و ادب و علم و هنر نیز نقد و نقض و رد و شرح رواج داشته است.

همه می‌دانیم که ابو حامد غزالی (متوفای ۵۰۵) کتاب تهافت الفلاسفه‌اش را در رد و انتقاد بعضی اصول فلسفی که از نظر کلام و روح دیانت، زیانبار می‌دید نوشت، و ابن رشد اندلسی (متوفای ۵۹۵) که بر عکس غزالی قائل به اتصال و اتفاق نگرش فلسفی و دینی بود، کتابی مفصلتر به نام تهافت التهافت در نقد کتاب غزالی نگاشت؛ یا سید مرتضی، معروف به علم الهدی (متوفای ۴۳۶) از بزرگترین متکلمان شیعه، با آنکه در فلسفه دینی و کلام با معتزله قریب المشرب بود، کتابی به نام الشافی فی الامامة، در رد و نقد جلد بیستم از کتاب عظیم المغنی اثر قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی نوشت (که نظر به اهمیتش، شیخ طوسی - متوفای ۴۶۰ - آن را تلخیص کرد که به تلخیص الشافی معروف است). یا ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸) متکلم نامدار اهل سنت، کتاب منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة را در رد و نقد کتاب منهاج-الکرامه فی معرفة الامامة ی علامه حلی (متوفای ۷۲۶) تألیف کرد. نظایر این نقد و نقضها، یعنی نگارش کتاب یا رساله‌ای در رد کتاب یا رساله دیگر یا انتقاد از آن، در فرهنگ اسلامی سابقه کهن و نمونه فراوان دارد.

خاص‌تر از این، نقد و ارزیابی و معرفی کتاب در کتابشناسیهای کهن عالم اسلام است، از جمله در الفهرست ابن ندیم (متوفای ۳۸۰) و کشف الظنون حاجی خلیفه (= کاتب چلبی، متوفای ۱۰۶۷) و ذیلهای آن. و در عصر جدید هم فهارس نسخ خطی و چاپی و کتابشناسیهای چون الذریعه‌ای آقا بزرگ تهرانی گنجینه‌ای از معرفی (گاه همراه با انتقاد و ارزیابی) کتاب است.

ولی نقد یا انتقاد کتاب به معنای جدید و کامل کلمه، جدید است. و رواجش نه فقط پس از انتشار چاپ، بلکه پس از پدید آمدن نشریات ادواری (مجلات) در یکی دو قرن اخیر است. در ایران طبعاً سابقه‌اش از یک قرن کمتر است. از نمونه‌های نادر مطبوعات عصر مشروطیت گذشته، انتقاد کتاب، به صورت مقاله‌ای مفرد و مستقل در

ارزیابی یک اثر، از اوایل قرن چهاردهم شمسی در مطبوعات فارسی ظاهر گردیده است. ماهنامه‌ها یا فصلنامه‌هایی چند از جمله ارمغان (مؤسس وحید دستگردی، سال تأسیس ۱۲۹۸)، ایرانشهر (مؤسس حسین کاظم زاده ایرانشهر، سال تأسیس ۱۲۹۶)، آینده (دکتر محمود افشار، ۱۳۰۴)، یادگار (عباس اقبال، ۱۳۲۳) و یغما (حبیب یغمائی، ۱۳۲۷) پراکنده وار دارای نقد کتاب بوده‌اند. انتشار مجله سخن در سال ۱۳۲۲ نقطه عطفی در تاریخ پربار نقد کتاب در ایران بوده است؛ چرا که این مجله ماهانه در طی سی سالی که انتشار یافت، انتقاد کتاب را جدی گرفته و به آن سر و سامانی بخشیده بود. مجلات دیگر نیز نظیر جهان‌نو (حسین حجازی، ۱۳۲۵)، اندیشه و هنر (ناصر وثوقی، ۱۳۲۷)، درس‌هایی از مکتب اسلام (ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۳۲)، وحید (سیف‌الله وحیدنیا، ۱۳۴۲)، نگین (محمود عنایت، ۱۳۴۴)، رودکی و فرهنگ و زندگی (دهه چهل)، همچنین مجلات دانشگاهی وزینی چون مجله دانشکده الهیات دانشگاه مشهد (۱۳۴۷)، و تهران (۱۳۴۹) مقالاتی در نقد کتاب داشتند.

نقطه عطف دیگر انتشار مجله‌ای مختص کتابشناسی (و تحقیقات ایرانی) و نقد کتاب به نام راهنمای کتاب بود (نشریه انجمن کتاب، صاحب امتیاز احسان یارشاطر، مدیر ایرج افشار، سال تأسیس ۱۳۳۷) که انتشارش بیست سالی ادامه داشت. این نشریه مبانی و معیارهای ارزیابی و انتقاد کتاب را استوارتر و سنجیده‌تر ساخت. البته پیش از راهنمای کتاب نشریه کم تیراژ ولی پرخواننده‌ای به نام انتقاد کتاب منتشر می‌شد (به صورت ضمیمه انتشارات کتابفروشی نیل، سال تأسیس ۱۳۳۴) که دوازده سالی نیز به تناوب انتشار یافت. سپس نشریه دیگری که باز هم خاص مباحث کتاب بود به نام بررسی کتاب (به اهتمام داریوش آشوری، از سوی انتشارات مروارید) از سال ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۸ منتشر شد. کتاب امروز که با همت گروهی چون جهانگیر افکاری، کریم امامی، نجف دریابندری، دکتر حسن مرنندی، ابوالحسن نجفی و سایر مشاوران و ویراستاران مؤسسه انتشارات فرانکلین، از سال ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۳ (تقریباً هر شش ماهی یک شماره) منتشر شد، سطح بررسی مسائل کتاب را اعم از نقد و معرفی و انتشار فهرست کتابهای منتشر شده و مصاحبه‌های سنجیده با مؤلفان و مترجمان برجسته، اعتلایی نمایان بخشید.

همزمان با افول این نشریه درخشان، نشریه کم فروغی به نام نامه انجمن کتابداران به عرصه آمد. این نشریه از حدود سالهای ۴۷ تا ۵۳ تحت عنوان خبرنامه

انجمن کتابداران بیرون می آید و فقط به اخبار کتابداری و کتابخانه‌ای می پرداخت، ولی از سال ۵۳ به مسائل کتاب و نقد کتاب نیز توجهی شایان کرد، به طوری که در فاصله سالهای ۵۳ تا ۵۸ - ۵۹ یکی از پربارترین نشریات کتابشناسی و کتاب‌گزاری بود. در حال حاضر غالب نشریاتی که نام بردیم (شاید جز مجلات دانشگاهی) به محاق تعطیل افتاده‌اند. جای شکرش باقیست که دو سه نشریه جدید در این زمینه منتشر می‌گردد: یکی نشر دانش (نشریه مرکز نشر دانشگاهی، مدیر مسؤول: دکتر نصرالله پورجوادی، سال تأسیس: ۱۳۵۹، فاصله انتشار: دو ماه یکبار) و دیگر نقد آگاه و کتاب آگاه که بعد از انقلاب، از سوی انتشارات آگاه، با فاصله‌های نامرتب، منتشر می‌گردد. و دیگر آینده (که تلفیقی است از راهنمای کتاب و آینده‌کهن) به همت آقای ایرج افشار.

پیشتر اشاره کردیم که تاریخ شصت - هفتاد ساله انتقاد کتاب در ایران پربار است. این صفت از روی تعارف نیست. در این مدت بسیاری از بزرگان علم و ادب و محققان برجسته درباره کتابهای مختلف نقدهای عالمانه و آموزنده نوشته‌اند. پیشکسوت همه آنان علامه محمد قزوینی (متوفای ۱۳۲۸ شمسی) مؤسس طریقه جدید تحقیق تاریخی و ادبی در ایران است که یادداشتهای معروف (در ده جلد از انتشارات دانشگاه تهران) و حتی نامه‌هایش^۱ غالباً آکنده از بحث کتاب و انتقاد کتاب است.

نویسندگان و پژوهندگان چون مجتبی مینوی، عباس اقبال، سعید نفیسی، سید محمد فرزانه، عبدالحسین زرین کوب، محمد پروین گنابادی، حبیب یغمائی، سید محمد علی جمال زاده، محمد تقی دانش پژوه، عباس زریاب خوئی، ایرج افشار، پرویز ناتل خانلری، احسان یارشاطر، فتح الله مجتبائی، سید جعفر محجوب، مصطفی مقریبی، حسین محبوبی اردکانی، منوچهر ستوده، سید حسین خدیوچم، محمدرضا شفیعی کدکنی، داریوش آشوری، نجف دریابندری، رضا داوری، مصطفی رحیمی، رضا براهنی، احمد احمدی بیرجندی، عبدالعلی دستغیب، مسعود رجب نیا، ایرج وامقی، علی رواقی و علی اشرف صادقی هر یک به تفاریق، و در دوره و نشریه‌ای خاص در نقد کتاب قلم

۱. از جمله نگاه کنید به: نامه‌های قزوینی به تقی زاده. به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم (تهران، جاویدان، ۱۳۵۶).

پس از این تاریخچه کوتاه، اینک اندکی نیز به تکنیک و مسائل دیگر نقد کتاب می‌پردازیم.

فایده نقد

فایده نقد کتاب از وظیفه آن جدا نیست و سودمندی آن بستگی دارد به حسن انجام وظیفه. استاد زرین کوب فایده [او وظیفه] نقد را در دو چیز خلاصه می‌کند: تهذیب ذوق عامه، و تربیت فکر نویسندگان^۳ که بی‌شک عمده‌ترین فواید نقد همین است. نقد کتاب با آنکه غالباً از سوی مراجع رسمی صادر نمی‌شود، اگر صحیح و سالم باشد، در تعیین ارزش و سرنوشت بسیاری از کتابها عالیت‌ترین مرجع است. اگر اداره بررسی یا نگارش، اجازه انتشار کتاب را صادر می‌کند، ذوق و قبول خاطر اهل کتاب و نظر ناقد که غالباً نماینده طبیعی آنان است، پروانه قبول آن را می‌دهد. البته این بدان معنی نیست که ناقدان همواره بصیر و بی‌غرض‌اند. ناقد مغرض و کم‌سواد هم پیدا می‌شود، همان‌طور که مؤلفان و مترجمان مغرض و کم‌سواد و نامجو و کامجو هم وجود دارند. اما اصولاً انتقاد پلایشگر و پیرایشگر است. منتقد به پزشک می‌ماند. همه پزشکان عیسی دم یا ایثارگر نیستند، پزشک سودجو و پول‌دوست هم هست ولی حکم بر اغلب اکثر باید کرد. و به قول معروف برای یک بی‌نماز نباید در مسجد را بست. حق این است و شرط این است که منتقد کتاب ناقد بصیر باشد و سره را از ناسره باز شناسد، و در هنر و حرفه خویش غرض را راه ندهد. اخلاق سالم و وجدان پاک لازمه مشاغل فرهنگی و اجتماعی است.

اینکه منتقد را به پزشک تشبیه کردیم از این نظر هم درست است که منتقد هم مانند پزشک اگر جویای عیب و علت «بیمار» خویش است، عیبجویی‌اش باید از روی

۲. این فهرست اجمالی اسامی، عمدتاً با توجه به سابقه و کثرت کار نقد نویسی این گروه، با توریق بعضی مجلات و نیز استنباط از کتابشناسی نقد کتاب، تدوین مهیندخت معاضد (تهران، انجمن کتاب، ۱۳۵۵) ارائه شده است.

۳. «نقد بازار». نوشته دکتر عبدالحسین زرین کوب، در یادداشتها و اندیشه‌ها. چاپ سوم (تهران، جاویدان ۱۳۵۶) ص ۴.

علاقه مندی و نیک اندیشی و به قصد خیر و خدمت باشد. پزشکان بر نهانی ترین دردها و نابسامانیهای تن و روان ما انگشت می گذارند و عیب و ایراد اعضا و جوارح ما را می جویند و به ما می گویند، ولی با مهربانی و شفقت و وظیفه شناسی، نه با غرض و مرض. اگر سازمانی همانند نظام پزشکی به تخلفات احتمالی ناقدان نظارت ندارد، وجدان اهل کتاب و خوانندگان بصیر با آنکه قدرت اجرایی ندارد، قدرت معنوی دارد و نقدها را عیار می گیرد.

از قول ابوسعید ابوالخیر نقل است که در گرمابه، در پاسخ دلاک که از او پرسیده بود جوانمردی چیست، گفته بود این است که شوخ (چرك) کسی را در برابر دید گانش نیاوری. این تعریف درست و کاملی از جوانمردی نیست. تازه خود ابوسعید هم طبق تعریف خویش ناجوانمردی کرده است یعنی شوخ اخلاقی آن دلاک ساده دل را به رخ او کشیده است. شاید برنگارنده این سطور نیز همین ایراد وارد باشد که چرا شوخ و شوخی ابوسعید را بر ملا کرده ام! - طبعاً با این گونه سفسطه ها و تعارفات کاری از پیش نمی رود. شک نیست که دلاک وظیفه شناس، مشتری را پاک و پاکیزه و شاد و راضی از گرمابه به بیرون می فرستد و کارش هم خیلی شرافتمندانه و جوانمردانه است. با این حساب - بر عکس قول منسوب به ابوسعید - جوانمردی این است که شوخ کسان را پنهان نکنی، و او را شوخگین نگذاری و نپسندی. البته ریا کاری و نمایشگری و لغزخوانی در هیچ کاری پسندیده نیست.

باری فایده نقد کتاب، مقابله با آشفتگی بازار کتاب و محتسبی به معنای خوب کلمه است. یعنی اجرای یک قانون نامدون، و ارج نهادن به یک اثر خوب و سره یا نمایاندن بی ارجی آثار ناسره، تا بصیرت اهل کتاب را بالا ببرد و هرج مرج معنوی را مهار کند.

وقتی که بر کتابی بد، نقدی خوب نوشته می شود، فایده اش خاص و تنها ناظر به آن مورد نیست. بلکه نظر به برد و وسعت دامنه انتشارش و نظر به عبرت و اطلاعاتی که می دهد، می تواند در سطح وسیعی هشدار دهنده و باز دارنده باشد، و از تکرار ندانمکاریها و ناشیگریهای مشابه جلوگیری کند. و یا اگر بر کتابی خوب، نوشته می شود هم می تواند تشویق کننده و سپاس گزارنده و آموزنده باشد. آری اگر معایب و محاسن هر اثر برای همه خریداران و خوانندگان به آسانی و آشکاری معلوم بود،

نیازی به نقد و نظر ناقدان نداشتیم.

لحن و ادب نقد

لحن سالم نقد، طبعاً محصول سلامت نفس و نیت صدق ناقد است. غالب رجز خوانیهای نقدهای ضعیف و پرسرو صدا، ناشی از عجز نقد نویس در جمع ادله و شواهد و به خرج دادن استدلال قوی است. به قول سعدی: دلایل قوی باید و معنوی / نه رگهای گردن به حجت قوی.^۴ پرداختن به پیشینه علمی و ادبی صاحب اثر، در نقد کتاب مرسوم و مفید است که باید اجمالی و باز هم بی حب و بغض مطرح بشود. ولی پرداختن به مسائل شخصی و خصوصی، هم ناشایست و نادرست و هم بی فایده است و موضع منطقی نقدنویس را تضعیف می کند.

لحن نقد یک کتاب شاید پس از همه تمهیدات ناقد، گس و تلخ از آب درآید. البته ناقد می تواند به مخاطب خود بگوید:

«شفا بایدت داروی تلخ نوش»؛ ولی لزوماً برای حرف حق زدن نباید به تلخی سخن گفت. گزنده نوشتن و دشنامهای ادبی و غیر ادبی دادن به هیچ وجه روانیست، و هیچ ناقدی چنین حقی ندارد. حداکثر چاشنی ای که در کار نقد، با قید احتیاط، رواست اندکی طنز است که البته با تمسخر فرق دارد. باید فرق باریک بین این دو را باز شناخت. می توان جدی ترین و می مداهنه ترین نقدها را نوشت و صاحب اثر (آنکه نقد بر او نوشته می شود) احساس ناخوشایندی نکند و همان احساس را که در نزد پزشک یا حداکثر در معامله با جراح دارد، داشته باشد. احساس و حساسیت صاحب اثر هم به تنهایی ملاک نیست. باید نظر خوانندگان بی طرف را که احساسات له و علیه ندارند مبنا قرار داد. و گرنه صاحبان اثر، چه بسا نازک طبع و از خود راضی باشند و نتوان گفت بالای چشم اثرشان ابرو است. به قول سعدی: «همه کس را عقل خود بکمال نماید و فرزند خود بجمال» (گلستان، باب هشتم).

شمس قیس رازی (قرن هفتم) صاحب المعجم فی معاییر اشعار العجم، داستان آموزنده ای از زودرنجی شاعران نوحاسته که تاب شنیدن کمترین ارشاد و انتقادی را

۴. کلیات سعدی، به اهتمام محمد علی فروغی. چاپ سوم (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲) ص ۳۰۲.

ندارند، نقل می‌کند. می‌گوید در این زمانه هر کس به مجرد اینکه وزن شعر را آموخت و چند قصیده کثر و مژ یاد گرفت و از دو سه دیوان چند قصیده در مطالعه آورد، سر به شاعری بر می‌آورد و شیفته خویش و معتقد شعر خویش می‌شود و «به هیچ وجه او را از آن اعتقاد باز نتوان آورد و عیب شعر او با او تقریر نتوان کرد، و حاصل ارشاد و نصیحت او جز آن نباشد که از گوینده برنجد و سخن او را بهانه بخل و نشان حسد او شمارد و روا باشد که از آن غصه [به] بیهوده گفتن در آید و هجو نیز آغاز نهد. چنانکه مرا با فقیهی افتاد که به بخارا در سنه احدى و ستمائه [= ۶۰۱] به خدمت من رغبت نمود و پنج شش سال او را نیکو بداشتم و او پیوسته شعر بدگفتی و مردم بر وی خندیدندی...» سپس می‌گوید شعرشناسی و سخندانی اش تا پایه‌ای بود که «اخرجه» را که باید «اخرچه» بخواند، تصور می‌کرد عربی است و از اَخْرَج + ه تشکیل شده است و شعری با همین ردیف گفته بود و از من تأیید و تحسین می‌طلبید. بعد می‌گوید یک روز که روزه بودم، نزدیک غروب آفتاب نزد من آمد و شعر دیگری که این بار با ردیف اَدْخَلَهُ ساخته بود عرضه کرد! دیگر دیدم اگر خاموش بنشینم گناه است و بیش از این سکوت و مجامله را جایز ندانستم: «... من از سر رقتی که در آن وقت داشتم گفتم ای خواجه امام تو مردی سلیم القلبی و بر من حقوق خدمت ثابت کرده‌ای. نمی‌پسندم که تو علم شعر نادانسته شعر گوئی. آنچه می‌گوئی نیک نیست و ما و دیگران بر تو می‌خندیم و خود را وبال حاصل می‌کنیم، نصیحت من بشنو و دیگر شعر مگو. برخاست و گفت هلا نیک آمد، دیگر نگویم. و پس از آن در هجو من آمد...»^۵

نزدیک به هشتصد سال پس از این حکایت شمس قیس، در سر مقاله سخن (شهریور ۱۳۲۴) حدیث و گله‌ای مشابه می‌بینیم: «... هر که در این کشور بخواهد برای پیشرفت دانش و هنر به انتقاد پردازد و آثار این و آن را به محک سنجش بزند، دشمن بسیار خواهد یافت. گوش هیچکس به شنیدن انتقاد عادت ندارد. هیچ نویسنده‌ای، از پیر و جوان، گمان نمی‌کند که ممکن است در آثار او عیب یا نقصی باشد و اگر هست کسی در اظهار آن قصد آزار و دشمنی نداشته باشد. هر قدر در عظمت قدر کتابی

۵. المعجم فی معاییر اشعار العجم، تألیف شمس الدین محمد بن قیس الرازی. به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی. به اهتمام مدرس رضوی (تبریز، کتابفروشی تهران، بی تا) صص ۴۵۵-۴۵۸.

مبالغه کنید و فصولی در مدح و تحسین آن پردازید همینکه یک نکته کوچک بر آن گرفتید، نویسندۀ بزرگوار می رنجد و در خیابان روی از شمار بر می تابد و شمار را حسود و بدجنس می شمارد...»^۶

آنچه به این زودرنجی دامن می زند یا حتی منصف ترین و دیر رنج ترین مؤلفان و مترجمان و مصححان را (یعنی کسانی را که بر آنان نقد نوشته می شود) به رنج و رنجش می افکند بیشتر لحن دشنام آمیز و دشمنانه یک نقد است، تا سخنان منطقی و غلط گیریهای درست و مستند.

در گذشته ای نه چندان دور، نشریه ای داشتیم به نام فردوسی که - علی الخصوص در دهه چهل - ویژه گلدیاتورهای ادبی بود و هنر غیر اخلاقی یا اخلاق غیر هنری اش این بود که منتقدان و مؤلفان و مترجمان و اهل شعر و داستان را به جان هم بیندازد و تنور تیراژ خود را برافروزد. کارنامه این نشریه، یا کارنامه این کارش هر چه بود خدمت نبود، گویی زبان حالش این بود که روشنفکران عزیز بفرمایید همدیگر را بی حیثیت کنید. یک نشریه سالم، آگاه است که ترویج ادب و اخلاق هم به اندازه علم و هنر اهمیت دارد و می تواند بهترین نقدها را هم اگر با لحن ناخوش و ناشایسته نوشته شده یا عودت دهد و از نویسندۀ اش بخواهد که موازین اخلاق را رعایت کند، یا اگر این کار مقدور نباشد از ویراستاران خود بخواهد که آن را بپیرایند و مطمئن باشند که این عمل از مقوله سانسور نیست.

صفات ناقد

علی الاصول ناقد یعنی کسی که سره را از ناسره می شناسد و در فن خود خُبره و صاحب نظر به شمار می آید. لازم نیست این خُبرگی حتماً جنبه رسمی و دانشگاهی داشته باشد. ولی در بسیاری زمینه ها هست که داشتن تخصص علمی و دانشگاهی ضروری است یا ترجیح دارد. با آنکه ذوق نویسندگی برای کلیه فعالیت های قلمی از مقاله نویسی گرفته تا ترجمه و تألیف و تصنیف لازم است ولی طبعاً کافی نیست، و اگر کسی به صرف تکیه بر ذوق و بدون داشتن تخصص و تبحر در موضوع نقد خویش، دست به

۶. «انتقاد». نوشته پرویز ناتل خانلری، سخن، سال دوم، شماره هشتم، شهریور ماه ۱۳۲۴، ص ۵۶۵.

انتقاد بزند حداکثر این است که انشای غرایبی تحویل می دهد نه انتقادی سنجیده. بعضی در تعریف ساده‌ای از ویراستار یا ویراستار ساده گفته‌اند همانا خواننده دقیق است. این تعریف را در حق منتقد هم می توان روا دانست، اما این تعریف به حداقل صفات است. برای این دو حرفه، خواننده دقیق بودن لازم است اما باز هم کافی نیست. چه بسیار خواننده‌های دقیق و حتی نکته سنج هستند که ویراستار یا منتقد نیستند.

آری، در انتقاد داشتن تبحر یا تخصص در موضوع نقد ناگزیر است. منتقد یک منظومه یا مجموعه شعر، اگر خود شاعر یا شاعر توانایی نباشد باکی نیست، اما لازم است که چم و خم شعر و ساختمان آن و عروض و قافیه و صنایع و صنعت شعری را بشناسد و عمری در شناخت و مطالعه شعر به سر برده باشد و با آثار فصحا مأنوس باشد. منتقد یک اثر ریاضی لازم نیست که صاحب نظریه‌ای در ریاضیات و فیزیک باشد، کافی است که صاحب نظر باشد و از مبانی و مسائل اساسی آگاهی عمیق و اصولی داشته باشد. منتقد یک اثر تاریخی لازم نیست مورخ باشد اما باید تاریخ دان و تاریخ خوان باشد. به همین ترتیب منتقد یک اثر فلسفی نیز لزوماً نباید فیلسوف باشد ولی باید از ذوق و ذهن و شم و شناخت فلسفی برخوردار و از تاریخ فلسفه باخبر باشد.

گفتنش به توضیح و اوضحات می ماند که منتقد نیز مانند همه فرهیختگان و دست اندرکاران فعالیتهای فکری و فرهنگی باید از ذوق و عقل سلیم برخوردار باشد. چه مبنای بسیاری از مسائل، حتی در غیر ذوقیات و غیر امور هنری، هنوز و همواره ذوق و عقل سلیم است.

این ذوق سلیم یا عقل مشترک مجموعه‌ای است از هوش و هنر و عقل و منطق و علم و اطلاع و تأمل و تجربه صیقل خورده همراه با باریک بینی، که کمیاب نیست ولی به صرف علم و اطلاعات تخصصی حاصل نمی شود، و نه فقط در انتقاد که در همه فعالیتهای فکری و روشنفکرانه وجودش لازم است و زمینه و جوانه‌اش در همگان هست و قابل تربیت و تهذیب است. انتقاد دو پایه یا رکن اساسی دارد: عقلی و تجربی (شرحش خواهد آمد). در رکن اول یعنی بررسی عقلی، منطقی است که نیاز به عقل سلیم و ذوق مستقیم بیشتر است.

همه منتقدان باید در رشته موضوع نقد خود، یا مؤلف بالفعل باشند یا بالقوه نزدیک به بالفعل. مؤلف بالقوه، یعنی از دانش و روش دانی کافی برخوردار باشند و از

چون و چند پدید آوردن یک اثر باخبر باشند و گرنه اگر دستی از دور بر آتش داشته باشند، انتظارات و معیارهای واقع بینانه‌ای در ارزیابی یک اثر نخواهند داشت.

اینها که قلم انداز بر شمردیم حداقل صفات و صلاحیتهای لازم برای انتقاد است. اگر از اخلاق و انصاف و شرایط و صفات اخلاقی و عاطفی برای منتقد کمتر حرف زدیم از آن است که وجود و لزوم آنها را مسلم می‌گیریم. کدام حرفه علمی و غیر علمی هست که نیاز به وجدان پاک و اخلاق حسنه نداشته باشد؟ از آنجا که منتقد به هر حال نوعی قاضی است، رعایت انصاف و اجتناب از غرض و هوای نفس و حب و بغض ورزیدن شخصی در مورد او ضریب و ضرورت بیشتری می‌یابد.

باری جدولی از صفات و مدارج و مدارک علمی نیست که به صرف دست یافتن به آنها کسی ناقد و ناقد بصیری بشود. سرانجام باید گفت «قبول خاطر و لطف سخن خداداد است» و اجماع خاموش یا گویای دیگران است که توفیق و میزان توفیق ناقدان را تعیین می‌کند. گویی در این خطه نیز تنازع بقا و انتخاب طبیعی و بقای اصلح جریان دارد. آری ناقدان نیز خود در معرض نقد ناقدان و داوران دیگری هستند که عبارت است از جامعه کوچک یا عرف خاص یک علم یا فن یا هنر که در دل فضای فکری و فرهنگی یک جامعه بزرگتر واقع است.

شیوه نقد

منتقد برای تهیه انتقاد کتاب باید کتاب را عمیقاً مطالعه کند. البته برای نوشتن معرفی کتاب می‌توان کتاب را به شیوه فنی و اختصاری خواند و به اصطلاح میان بر زد، و مقدمه و پیشگفتار و نتیجه و معرفی پشت جلد یا خلاصه فصلها و نظایر آنها را خواند و گزارش کوتاهی - بدون ارزیابی - از آن به دست داد. ولی نقد کتاب بدون خواندن کامل کتاب - وسوسه یا خطری که ممکن است ناقدان حرفه‌ای و پرکار را تهدید کند - اگر هم با ترفند زدن امکان داشته باشد، به سان چراغ دروغ بی فروغ است و از مقوله گندم نمایی و جو فروشی است.

منتقد مسؤول حداقل باید یک بار اثر مورد انتقاد خود را بخواند و در طی این خواندن، به کمک علایم و اشاراتی که در حواشی کتاب به جامی گذارد، یا «خارج نویس» کردن مطالب مورد نیاز، یادداشتهای کافی برای تحریر مقاله و در واقع نقد خود

فراهم کند. خواندن منتقدانه، مثل خواندن ویراستارانه، خواندن عادی نیست، خواندنی است عمیقتر و دقیقتر، همراه با ارزش گذاری و یادداشت برداری.

باید به هر کتاب از دو جنبه کلی نگاه کرد: الف) از نظر صورت؛ ب) از نظر محتوا. البته در این تقسیم نمی توان خط قاطعی بین مسائل محتوایی و صورتی کشید. فی-المثل نثر یک اثر غیر ادبی آیا از مقوله صورت است یا محتوا؟ لذا این تقسیم بندی استعجالی و برای تسهیل بیان مطلب است.

الف) ارزیابی و انتقاد صورتی: ۱) ارزیابی صورتی کتاب از قبل از بای بسم الله آغاز و به بعد از تالیتمت ختم می گردد. منظور از قبل از بای بسم الله این است که منتقد باید به بررسی صحت صفحه عنوان - و تطبیقش با عنوان روی جلد و صفحات پیش از متن، از جمله صفحه حقوق پردازد. و اگر مؤلف (یا مترجم یا مصحح) یا همکارش - یعنی ناشر - از استانداردهای رایج عدول کرده اند، آن را یاد آور شود و یا اگر به روی آنها نمی آورد از آن به سایر بی دقتیهای متن رهنمون گردد. کتابهای فاقد صفحه عنوان بکلی بی سابقه نیست، بویژه هنگامی که یک کتاب چاپ سنگی، به شیوه افست تجدید چاپ می شود، گاه دیده شده که صفحه عنوان عادی برای آن نمی گذارند. بعد از صفحه عنوان نوبت به صفحه پشت آن یعنی صفحه حقوق می رسد که بسیاری از کتابهای چاپ ایران، هنوز از این نظر کامل نیستند. یعنی فی المثل در یک اثر ترجمه شده اگر نام کامل مؤلف را می آورند (که باید به خط لاتین هم بیاورند) عنوان اصلی اثر را به همان زبان اصلی یاد نمی کنند. یا فی المثل نمی نویسند که یک اثر چاپ چندم است. یا - و این رایج ترین نقص بسیاری کتابهاست - تاریخ چاپ اثر را ذکر نمی کنند و نظایر آن.

۲) سپس نوبت به فهرست مندرجات می رسد. نداشتن فهرست مندرجات (آنجا که لازم است، نه فی المثل در یک رمان) یک عیب اساسی است و منتقد باید این خطا را بگیرد و بگوید.

۳) سپس نوبت به پیشگفتار یا مقدمه مؤلف یا مترجم می رسد. ابتدا باید گفت پیشگفتار [= foreword / preface] با مقدمه [= introduction] فرق فنی دارد. پیشگفتار ربط ماهوی و مستقیم با محتویات کتاب ندارد، ولی مقدمه ارتباط ماهوی و محتوایی دارد و گاه بدون خواندن آن نمی توان بخوبی از یک اثر سر در آورد. پیشگفتار بر محور مسائل جنبی نظیر نحوه و شرایط تهیه یک اثر یا تجدید چاپ آن یا سپاس از

دست اندر کاران ویرایش و نشر و حکایت تجدید نظر مؤلف در طبع چندم یک اثر و نظایر آن دور می زند. در مقدمه غالباً تر یا طرح اولیه یک اثر به اختصار مطرح می گردد و مؤلف هدف خود را از نگارش آن اثر و مباحث اساسی آن را با خواننده در میان می گذارد. و گاه تفصیل یا اثبات یک امر یا مسأله مجمل را که در مقدمه آمده به عهده متن می گذارد. منتقد باید هشیار باشد که آیا به این وعده ها در متن عمل شده و آیا مؤلف از عهده شرح و اثبات آن برآمده است یا خیر.

۴) سپس باید به منطق و روش تدوین اثر پرداخت که آیا خوش تدوین است یا کلافه و درهم و برهم. این مسأله خود از مقوله محتوا نیست ولی بیش از هر چیز بر محتوا و ابلاغ آن تأثیر می گذارد. ممکن است یک اثر از نظر محتوا برجسته و بدیع باشد ولی از نظر تدوین مغشوش و سردرگم باشد. باید دید رابطه فصلهای کتاب طبیعی و منطقی است یا نه. ممکن است یک فصل از نظر منطقی، یعنی سیر تکوینی و پرورش محتوا نابجا باشد. ممکن است فصلهای بلند و در عین حال درخشانی در یک کتاب باشد که وقتی به دقت در آن نگریسته شود معلوم شود که خود یک رساله جداگانه است که ربطش با سایر بخشهای آن کتاب فقط در وحدت مؤلف است، نه در وحدت موضوع. در این مواقع منتقد می تواند ایراد بگیرد و حذف آن فصل را - برای چاپهای بعد - به مؤلف پیشنهاد کند.

گاه ممکن است یک اثر، با آنکه باید به فصلها و زیر فصلهای متعددی تقسیم شود، راستا و یک تکه سراسر کتاب را بدون هیچ گونه تقطیعی در موضوع، یا تنفسی به خواننده، طی کرده باشد. این هم ایرادی اساسی است و باید گوشزد کرد.

اگر اثر مورد انتقاد ترجمه است باید دید که آیا مترجم تدوین و تبویب متن اصلی را رعایت کرده است یا نه، و اگر نکرده چه دلیل عملی یا عقل پسندی داشته است. در بسیاری از موارد دیده می شود که مترجم از پاراگراف بندی متن اصلی، بدون هیچ دلیل عدول می کند. حتی عدول از نقطه گذاری متن اصلی هم باید موجه و مفید به حال خوانندگان باشد، تا چه رسد به مسائل مهمتر. در تصحیح متون نیز نقطه گذاری، و پاراگراف بندی حایز اهمیت است چه غالب متون قدیمی از اول تا آخر کتاب حتی یک بار هم به سر سطر نمی آیند، و حتی یک نقطه - یا سایر علامات سجاوند - در سراسر آنها به کار نمی رود. انجام این وظیفه از مصحح انتظار می رود، که حتی می تواند از پیش

خود [آزادانه یا در قلاب] عنوانهای اصلی و فرعی بگذارد و کتاب را خوانا و شیوا کند.

(۵) یکی از مسائل مهم صوری یا صوری - محتوایی، نثر یک اثر اعم از ترجمه یا تألیف است که حتماً باید شیوا و رسا باشد. سلامت نحو و نثر از نخستین بایستیهای یک اثر است. گاه بیماری نحو و نثر بر محتوا نیز اثر می‌گذارد و محتوا را بیمار گونه و بی‌ربط می‌نمایاند. هر گونه بی‌روشی و بی‌اعتدالی در نثر اثر - از جمله فارسی‌گرایی یا سره‌نویسی یا عربی‌زدگی یا فرنگی‌مآبی افراطی - را، باید گوشزد کرد و نادرست شمرد. سبک و سلیقه شخصی و ذوق ورزی فقط تا حد معینی مجاز و مقبول است. همین طور واژگان‌سازی و واژگان‌بازی نباید از سر سیری و تفنن باشد، و محتوا یا شیوه‌عادی و عرفی اهل زبان را تحت الشعاع قرار دهد. به ویژه در زمینه‌هایی که معادله‌ها و مترادفات پسندیده و جا افتاده‌ای وجود دارد. بعضی از اهل قلم هستند که از به کار بردن عبارات کلیشه، و به طور کلی کلیشه‌های عادی زبان که بافت پیوندی هر زبانی را تشکیل می‌دهد پرهیز دارند و با آوردن تعبیرات و ترکیبات خود ساخته فراوان، غرض خود را - اگر اصولاً غرضی داشته بوده باشند - نقض و نخستین وظیفه زبان را که تفهیم و تفاهم است نفی و وقت خوانندگان را تلف می‌کنند. زبان میراث مشترک است و همه اهل زبان و اهل قلم در حفظ و انتقال آن مسئولیت مشترک دارند و تصرفات من در آورده در زبان جایز نیست و منتقدان در این باره مسئولیت خطیری دارند.

(۶) در بخش پایانی کتابهای تحقیقی معمولاً انواع فهارس یا ضمایم می‌آید. اگر یک کتاب تحقیقی - فی‌المثل علمی یا تاریخی - فهرست موضوعی یا اعلام نداشته باشد، نقص آن است و باید یادآور شد. در مورد ضمایم باید میزان ربط یا بی‌ربطی آنها را با متن سنجید. طبعاً ضمایم حجیم و کم ربط از معایب یک اثر است. داشتن یا نداشتن تصویر و نمودار و طرح و جدول و نظایر آن را - در مورد آثاری که باید واجد آنها باشند - باید مدّ نظر داشت.

(۷) دیگر از مسائل صوری توجه به صحت چاپ اثر است. ظرافت و نفاست در جای خود مطبوع و غالباً مستحب است؛ آنچه در درجه اول واجب است بر آوردن حداقل انتظارات معقول است. به مصالح چاپ وقتی می‌توان - و باید - ایراد گرفت که صفحات بر هم سایه بیندازد یا فرضاً مرکب محو، یا حروف ساییده یا اندازه حروف نامتناسب با متن، خیلی درشت یا خیلی ریز باشد. اگر داستان یا ادبیات کودکان یا

دیوان شعر با حروف ریزتر از عادی باشد همان قدر نامتناسب است که یک فرهنگ لغت یا دایرةالمعارف با حروف درشت.

شایع ترین عیبی که لازم است منتقد به آن توجه کند فراوانی نسبی اغلاط مطبعی است، که مسؤولیت مشترک ناشر و صاحب اثر است. افشاگری در این امر حساسیت و آگاهی مؤلفان و ناشران را افزایش می دهد و مآلاً به بهبود و بهداشت چاپ کمک می کند.

(۸) به اشکالات صحافی نیز اگر در اثر پیدا شود، فی المثل فرمها غلط صحافی شده یا یک فرم جا افتاده باشد، باید توجه داشت؛ همچنین به سستی شیرازه کتاب و تناسب یا عدم تناسب روی جلد و آرایشهای آن.

(۹) دیگر از مسائل صوری، سیستم ارجاعات و پانویسها یا یادداشتهای پایان فصل یا پایان کتاب است که باید زود یاب و معقول باشد. در بعضی کتابها به جای به کار بردن اعداد عادی در متن و پانویس، از یک ستاره و دو ستاره و چند ستاره و دشنه و خنجر و صلیب و غیره استفاده می کنند که قیافه مضحکی به کتاب می دهد.

(ب) ارزیابی و انتقاد محتوا: از آنجا که محتوای کتابها متفاوت است، شیوه نقد و ارزیابی آنها نیز تابع محتوا است. آثار علمی و هنری و سیاسی را با یک مجموعه از معیارهای ثابت و همسان نمی توان ارزیابی کرد. یک دیوان شعر وجه شبهی با یک رساله فلسفی یا یک کتاب درسی مربوط به شیمی ندارد، مگر شباهتهای صوری نظیر مقدمه و فهرست مندرجات و فهرست اعلام و فصلهای چند گانه و نظایر آن، که شرحش گذشت. در اینجا درباره دسته مهمی از کتابها یعنی آثار ادبی اعم از شعر یا داستان یا نمایشنامه یا ادبیات کودک کان و نوجوانان بحثی نمی کنیم. هر چند شمه ای از آنچه در اینجا مطرح کردیم به این دسته از آثار هم قابل اطلاق است، ولی بعضی معیارهای ارزیابی آنها و در آنها سبکها و مکتبهای گوناگونی حاکم است متفاوت است که ارزیابی و انتقاد آنها را پیچیده تر می سازد. و زمینه اصلی بررسی آنها خود فن پیشرفته نقد ادبی و سخن سنجی است.

در انتقاد سایر کتابها، یعنی آثار تحقیقی ادبی، تاریخی، جغرافیایی، علمی (اعم از علوم اجتماعی و علوم طبیعی و دقیقه) و فلسفی می توان به دو مبنای عمده قائل شد: (۱) مبنای عقلی - استدلالی؛ (۲) مبنای تجربی - تحقیقی.

(۱) مراد از مبنای عقلی - استدلالی این است که کتاب نیز مانند سایر فعالیتها و آفریده‌های طبع و دست بشر باید ساختمان منطقی معقول داشته باشد یعنی سازواری و انسجام منطقی درونی؛ و فی المثل خلف و تناقض در بین اجزای آن مشاهده نشود، یا بین مقدمات و نتایجش رابطه صحیح برقرار باشد. لازم است منتقد توجه داشته باشد که صلابت منطقی و شیوه استدلال مؤلف از چه قرار است. آیا فی المثل همواره از تمثیل که ضعیفترین نوع استدلال است استفاده می‌کند، یا اگر ادعای استقراء می‌کند، استقراءش چه پایه‌ای و مستنداتی دارد. گاه ممکن است صدق و صحت مقدمات یک قیاس را نتوان بررسی یا درباره آن داوری کرد، ولی شیوه انتاج را بتوان.

باری برای پی بردن به ضعف تألیف و ضعف استدلال لازم نیست که منتقد منطق دان باشد. همان ذوق سلیم و عقل مشترک که به قول دکارت بین همگان به یکسان تقسیم شده، و در این باب هیچکس از سهم خود ناراضی نیست، کافیهست.^۷ طبعاً اگر بر کتابی مربوط به منطق، نقد نوشته می‌شود، لازم است منتقد بیش از اینها منطق دان باشد.

(۲) مبنای تجربی - تحقیقی این است که یک اثر را بر مبنای پیشینه و سنت و منابع موجود در آن رشته بسنجد و جای آن را در جنب آثار مشابه و مقدم بر آن تعیین کند و بررسی کند که آیا از اساسی‌ترین منابع در آن زمینه باخبر و برخوردار بوده است یا نه. دیگر اینکه نحوه استفاده‌اش از منابع، انتقادی و آگاهانه است یا بی‌فکرانه و غارتگرانه و به قول ای.ا.ج. کار فقط به کمک «چسب و قیچی» تألیف می‌کند یا از مغز و منطق خود نیز مایه می‌گذارد؟ حرف تازه‌ای دارد؟ یا بیان بهتری؟ راه تازه‌ای برای توجیه و توضیح مسائل قدیمی دارد یا روش ساده‌تری؟ و نظایر آن. یا هیچ چیز را جابه‌جا نمی‌کند و مؤلف فقط تمرین خط - اگر نگوییم تمرین بدخطی - کرده است، و فریفته گرمی بازار فلان نوع کتاب یا درخواست فلان ناشر شده است و آنها را سبب کافی شمرده است. باری لازم است که اطلاعات و آمار و نتیجه آزمایشها و گزارش پژوهشها و

۷. اصل قول دکارت، که رساله گفتار در روش درست راه بردن عقل با آن آغاز می‌گردد، از این قرار است: میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است. چه هر کس بهره خود را از آن چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند، از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمی‌کنند.. (سیر حکمت در اروپا، نگارش محمد علی فروغی، چاپ دوم، تهران، زوار، تاریخ مقدمه ۱۳۱۷، ص ۱۲۹).

انواع نقل قولها از هر نظر ارزیابی و بررسی شود. در آثار تاریخی و کلامی و قرآن شناسی و فقه و حدیث و بعضی علوم دیگر هرچه منابع کهنتر باشد مطلوب تر است، ولی در علم و صنعت تقریباً عکس این قاعده صادقتر است. شیوه استناد هم مهم است. نقل مع الواسطه فقط در موارد خاصی و به ندرت جایز است. فی المثل برای احادیث نبوی می توان و بسیار مفید است که به المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی فراهم آورده و نسیک رجوع کرد، ولی حتی المقدور به آن نباید استناد کرد بلکه به منابعش، یعنی کتب اصلی مجامیع حدیث که این کتاب فهرست آنهاست، نظیر صحیح مسلم یا بخاری.

یا اگر فی المثل کسی در پایان یک تحقیق ادبی، واژه نامه گذارده باید دید منابع او و میزان اتقان آنها چقدر است. اگر از فرهنگهای دیگر فراهم آمده باشد یک شأن دارد و اگر همه اش اجتهاد خود مؤلف باشد شأن دیگر. من در آورده های هر متذوقی را نمی توان اجتهاد نام داد و معتبر دانست. از سوی دیگر گردآوری کامپیوتروار از کتابهای لغت را هم همواره و حتماً نمی توان کارساز نهایی پنداشت.

آثار تحقیقی - علمی به سه صنف عمده تقسیم می شوند:

(۱) تألیف و تصنیف؛ (۲) ترجمه؛ (۳) تصحیح متن قدیمی. در باره صنف اول کمابیش سخن گفتیم. این دسته در بعضی مباحث و مسائل نیز با ترجمه و تصحیح مشترک است و فرضاً اگر در تصحیح متن به ارزیابی تعلیقات اشاره کردیم، این اشاره درباره ترجمه و تألیف هم صادق است. اینک اندکی به ارزیابی و انتقاد کتابهای ترجمه یا تصحیح شده می پردازیم.

(۱) ترجمه: در مورد ترجمه اولین انتقاد و ارزیابی باید متوجه خود متن باشد. هیچ دلیلی ندارد که متن را مبرا از هر کژی و کاستی بدانیم. اتفاقاً شناخت و نقادی آثار کلاسیک و نو کلاسیک غربی که بیشترین منبع ترجمه برای ماست، برای کتابشناسان و کسانی که با منابع کتابشناختی و نقد کتاب اروپایی آشنایی دارند، یا می توانند دسترسی داشته باشند، کار دشواری نیست. اشاره به اینکه متن اصلی در متن فرهنگ بیگانه چه ارزشی دارد لازم و مفید است. البته اگر کسی رنج ترجمه اثر کم ارزشی را بر خود هموار ساخته، اگر خوب از عهده ترجمه برآمده باشد باید ارج نهاد و در عین حال او را از بی قدری اصل اثر آگاهانید. این مورد کم پیش می آید، زیرا کسی که مدارج دشوار ترجمه را طی کرده و مترجم کار آمدی شده باشد، به طریق اولی تا این اندازه

آیین نقد کتاب —————
اطلاعات کتابشناختی در زمینه علاقه خود دارد که به کاهدان نزند. عکس این قضیه بیشتر اتفاق می افتد و آن افتادن مترجمان ناشی و نوحاسته به جان آثار اصیل و از حیز انتفاع انداختن آنهاست که در ایران کم اتفاق نمی افتد.

در بررسی و انتقاد آثار ترجمه شده طبعاً سه اصل کلاسیک را باید در نظر گرفت: ۱) میزان مهارت مترجم در زبان مادری یا زبان مقصد (برای ما فارسی)؛ ۲) میزان تبحر او در زبان مبدأ (برای ما بیشتر زبانهای اروپایی و عربی)؛ ۳) میزان آگاهی مترجم از موضوع علمی یا فنی اثر ترجمه شده.

در این قضاوتها معمولاً به شهرت نیک یا بد مترجم در آثار دیگرش و یا نقدهایی که پیشتر بر سایر ترجمه های او نوشته شده اتکا یا حتی اکتفا می شود که درست نیست. زیرا ممکن است ارزیابیهای قبلی از کارهای قبلی او به دلایلی درست و بی خدشه نبوده باشد، ثانیاً امکان ترقی و تحول و تکامل برای مترجم محفوظ بوده است. لذا بهترین، یعنی ساده ترین و سالم ترین راه همانا مقابله ترجمه با متن اصلی است که هر سه گم شده را برایمان پیدا می کند. البته سلامت و سلاست نثر فارسی اثر ترجمه شده را بدون مراجعه به متن هم می توان فهمید. ولی شیرینی و شیوایی را همواره نباید حمل بر صحت کرد. باید دید این میزان از شیوایی و شیرینی به قیمت چقدر دور شدن از متن یا تحریف و تصرف سلیقه ای مترجم فراهم شده است.

باریک شدن در معادله های اصطلاحات، اعم از اینکه مترجم آنها را در پانویس یا واژه نامه پایان اثر آورده یا نیاورده باشد، به شناخت میزان مهارت و موفقیت او کمک شایانی می کند. نیاوردن معادل اروپایی اصطلاحات را - آنجا که مهم و استراتژیک است - باید نقص به حساب آورد. چه بسا مترجم می خواهد رد گم کند، یا شاید در مسأله اصطلاحات، خود را در مقابل هیچ مرجعی مسؤول و جوابگو نمی داند. پس از مطالعه و مقابله اصطلاحات اساسی، اگر آنها را معیوب و مغشوش بیابیم باید بدانیم که خانه از پای بست ویران است. ضبط درست یا نادرست اعلام هم از موارد مهم و استراتژیک ترجمه است. چه نشان می دهد مترجم رجال علم یا فن یا هنر موضوع ترجمه خود را می شناسد یا خیر.

دیگر از مسائل مهم در ترجمه از عربی یا اروپایی به فارسی این است که در بسیاری موارد نقل قولهایی از منابع کلاسیک یا نوین فارسی در آن آثار هست، و الزامی

است که مترجم آن منابع را بیابد و آن اقوال را عیناً از آنها نقل کند. در ترجمه‌های فارسی سابقه دارد - و در اینجا نام نمی‌بریم - که مترجم، ابیاتی از مثنوی مولانا یا غزلی از غزل‌های او را که بایست پیدا می‌کرده، پیدا نکرده و به جای آن از خود بیت و غزلی سروده و زینت افزای ترجمه خود کرده است!

۲) تصحیح متون: درباره‌ی چون و چند تصحیح متون و روشها و شگردهای آن چند اثر به فارسی هست.^۸ جدیدترین آنها «نکته‌هایی در باب تصحیح متون» نوشته‌ی آقای احمد سمیعی است. در مقدمه‌ی این مقاله پربار می‌خوانیم:

تصحیح متون به پایه و مایه نیاز دارد، از تبحر در لغت و علوم ادبی و سابقه تتبع در منابع و آشنایی با سبکها و مکاتب و تحول ساختمانی زبانی و آگاهی از تأثیر گویشها و لهجه‌ها و هم زبانهای بیگانه و فرهنگ رسمی و مردمی عصر و انس با عربیت و الفت با قرآن و علوم قرآنی و تخصص در فنی که متن در حوزه آن است گرفته تا علم به سیر تطور خط و کتابت و هنر خوشنویسی و شناسایی مرقعها، همراه با همه اینها دقت و وجدان علمی و قوه تمیز و استعداد تفرس و سرانجام شم و ذوق زبانی.^۹

در ارزیابی و انتقاد تصحیح متون باید دو موضوع را لحاظ کرد:

الف) متن یا متون مبنا. متن یا متون مبنا باید هرچه کهنتر باشند. در بعضی موارد هست که چاپ یک متن بر مبنای فقط یک نسخه ناگزیر یا پذیرفتنی است و آن اینکه از یک اثر فقط یک نسخه موجود باشد یا نسخه به خط مؤلف باشد. البته در این مورد هم می‌توان از نسخه‌های دیگری که از آن رونویس شده به عنوان منابع مشورت استفاده کرد. البته آثاری که دستنوشته مؤلف باشد بسیار کمیاب است، لذا تهیه نسخ (یا نسخه‌های عکسی) متعدد - و البته هرچه قدیمتر - از یک اثر مطلوب و ناگزیر است. تهیه

۸. از جمله نگاه کنید به «روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی». نوشته‌ی دکتر عبدالحسین زرین کوب، در یادداشتها و اندیشه‌ها. چاپ سوم (تهران، جاویدان، ۱۳۵۶) صص ۲۶-۴۴؛ همچنین اثر دیگری از او: «شیوه نقد و تصحیح متون». پیشین، صص ۱۸-۲۵؛ روش تصحیح نسخه‌های خطی، نوشته‌ی صلاح الدین منجد، ترجمه‌ی حسین خدیو جم (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶)؛ «فن تصحیح متون». نوشته‌ی مصطفی جواد، ترجمه‌ی علی محدث، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره بیست و پنجم، زمستان ۱۳۵۵؛ «نکته‌هایی در باب تصحیح متون». نوشته‌ی احمد سمیعی، نشر دانش، سال چهارم، شماره دوم، بهمن و اسفند ماه ۶۲، صص ۴۸-۵۳.

۹. احمد سمیعی، همان اثر (یادداشت شماره ۸)، ص ۴۸.

اقدام نسخ یا نسخ اقدام اهمیت حیاتی دارد. اگر محقق با استفاده از عالیت‌ترین روش‌های تصحیح متون و با داشتن اعتبار علمی و ادبی طراز اول، فی‌المثل مثنوی مولوی را بر مبنای پنج نسخه متعلق به قرن دهم و به بعد تصحیح کند، بادپیمایی کرده است، مگر اینکه اصولاً نسخه‌های مثنوی کهنتر از قرن دهم در جهان موجود نباشد، که در این صورت مسأله فرق می‌کند، یعنی لامحاله اقدام نسخ همین نسخه‌های قرن دهم و به بعد است و این اصل اساسی محفوظ مانده و رعایت شده است. اعتنا به اقدام نسخ یا نسخ هرچه قدیم‌تر، بر یک اصلی عقلی - تجربی استوار است و آن اینکه هر چه نسخه به عصر مؤلف نزدیکتر باشد و در سلسله طولی قرار گرفته باشد، تعداد دفعات استنساخ شدن یا به تعبیر دیگر دور شدنش از متن اصلی و اولی کمتر، و لذا امکان تصرف و تطاول آگاهانه یا نا آگاهانه کاتبان متعدد نیز کمتر است. البته هر نسخه قدیم‌تر از هر نسخه جدیدتر صحیح‌تر و به اصل نزدیک‌تر نیست. نسب‌شناسی نسخه هم در بسیاری موارد لازم است تا معلوم بدارد که نسبت یک نسخه تا «ام‌النسخ» طولی است یا عرضی. آری اصل این است که در شرایط مساوی و در اغلب موارد، قدمت با صحت مقارنه، و بلکه ملازمه دارد. ضمناً تعیین کننده اقدام و یا اصح نسخ، فقط تاریخ کتابت نیست. چه اگر فقط تاریخ کتابت مناط باشد، کلیه نسخه‌های قدیم و اصیلی که تاریخ کتابت ندارند لاجرم بی‌فایده خواهند ماند، حال آنکه اهمیت و قدمت آنها از طریق دیگر به اثبات رسیده است. به گفته دکتر زرین کوب: «در هر حال مرحله عمده کار نقد [= تصحیح] متون مرحله ضبط نسخ و تحقیق در انساب نسخ است که اگر مدعیان و نا اهلان بدان دست بزنند، هر قدر هم قواعد و رموز فنی را درست مراعات کنند، به واسطه فقدان تجربه ذوقی و مایه علمی از عهده تشخیص نسخه‌یی که می‌تواند اساس قرار بگیرد بر نمی‌آیند...»^{۱۰}

(ب) روش تصحیح. پس از توجه به اعتبار و قدمت و صحت متن یا متون مبنا، باید به روش تصحیح توجه کرد. غالباً رسم است که مصححان، نسخ یا بعضی از مهمترین نسخ مبنای کار خود را به دقت - ولو به اختصار - معرفی می‌کنند و عکسی از صفحات مهم اول و آخر آنها در مقدمه کتاب می‌آورند تا جای هیچ شک و شبهه‌ای، در اصالت

۱۰. «روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی». در یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، ص ۴۳.

کار و متون مبنای آنها به خاطر کسی خطور نکند و خوانندگان، تصویری - هر قدر اجمالی - از کیفیت نسخه‌ها پیدا کنند.

بعضیها درباره مختصات سبکی و دستور زبانی اثر تصحیح خود هفتاد هشتاد صفحه داد سخن می‌دهند که خود یک بحث جداگانه زبان‌شناسی - تاریخ ادبی است و غالباً فایده آن، علی‌الخصوص بر اثر به کار نبستن روش علمی، چندان نمایان نیست. اشاره کوتاه به مختصات رسم الخطی واجب‌تر و مفیدتر است.

مهمترین مسأله‌ای که باید در تصحیح متون ارزیابی کرد، میزان گرایش مصحح به تصحیح قیاسی و ذوق و زبان امروزی را مبنا و محک قرار دادن است؛ که لغزشگاه غالب مصححان است. البته به صفر رساندن هرگونه استحسان و اجتهاد - حتی در مقابل نص! - هم شاید عملی یا به صرفه و صلاح نباشد، و با رعایت چند شرط می‌توان به آن پرداخت: ۱) غلط یا تصحیف متن مسلم باشد. مانند نقل غلط آیات قرآن یا افزایش و کاهش کلمه یا کلماتی که از قرآن نیست در آیات قرآن؛ ۲) تحقیقات جدید و معتنا بهی به نفع استحسان یا اجتهاد در آن موارد صورت گرفته باشد؛ ۳) حتی المقدور این اصلاحات با اطلاع دادن به خواننده، و در پانویس یا در بخش تعلیقات انجام شود، و اگر لازم است که در متن عمل شود، در پانویس به آن اشاره شود.

در سروکار با بسیاری متون تصحیح شده، آخر الامر خواننده آرزو می‌کند که کاش مصحح مهمترین متن مبنای کار خود را به صورت عکسی چاپ می‌کرد و ملغمه مغلطه آمیزی که محصول سلیقه ورزیهای او است ارائه نمی‌شد. باری با آنکه سنجیدن میزان توفیق تصحیح یک اثر امری فنی و دشوار است و فقط خبرگان می‌توانند اظهار نظر کنند، اما حاصل کار چیزی نیست که منتقد یا خواننده تیزبین نتواند از آن سر در آورد. مواردی هست که غلط خوانی بعضی عبارات متن را بی‌هیچ مقابله‌ای و فقط از صدر و ذیل آنها می‌توان فهمید. اما باید عمل به احتیاط کرد و فقط موارد خیلی واضح را مطرح ساخت. نحوه ضبط نسخه بدلها و افزایش تعلیقات روشنگر متن را هم باید مد نظر داشت و در ارزیابی و انتقاد به حساب آورد.

*

آنچه گفتیم تمامت کاروبار نقد کتاب را دربر نمی‌گیرد. اینها ظاهراً همه در عیب جویی و عیب گویی بود. حافظ می‌گوید: «کمال سرمحبت ببین نه نقص گناه / که

هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند» ولی در کار نقد کتاب می توان اندکی از شعر حافظ عدول کرد و گفت دیدن عیبهای خود نوعی هنر است؛ اما در هر حال ندیدن هنرها هم خود نوعی عیب است.

نشر امروز ایران

نظری به گذشته

نگارنده این سطور در سال ۱۳۵۴ با همکاری دوست دانشمند آقای عبدالحسین آذرنگ، مقاله‌ای تحت عنوان «نشر کتاب در ایران» نوشت که در نامه انجمن کتابداران (دوره هشتم، شماره اول، بهار ۱۳۵۴، صفحات ۸ - ۳۵) به طبع رسید. از آن مقاله اینک پانزده سالی می‌گذرد، و بهتر است آن را نشر دیروز ایران بدانیم. اما برای آنکه زمینه‌ای برای مقاله حاضر به دست دهم با اجازه جناب آذرنگ خلاصه‌ای از آن مقاله را به مقیاس حدوداً یک هفتم تا یک هشتم عرضه می‌دارم:

«نشر نوین کتاب در ایران، حدود ۱۰۰ سال سابقه دارد. اما، چند سالی بیش نیست که حوزه کار ناشر، از زمینه فعالیت کتابفروشی تفکیک شده است. تا پیش از این، ناشران ایرانی، کتابفروشان بودند که به دلایلی، هرازگاه کتابی هم منتشر می‌کردند... فعالیتهای انتشاراتی ایران در شهر تهران متمرکز است.

میزان انتشارات ناشران شهرستانی، آنقدر ناچیز است که در رقم کل انتشارات جای عمده‌ای ندارد. خلاصه اینکه انتشار کتاب در شهرستانها، جریانی بسیار ضعیف و

نشر امروز ایران ————— به استناد گزارش فرهنگی ایران^۱، در سال ۱۳۵۱ جمعاً ۱۲۲ بنگاه در شهر تهران، در زمینه نشر کتاب فعالیت داشته‌اند.

به اعتبار قول یکی از مسؤولان اتحادیه ناشران و کتابفروشان، رقم کلی ناشران واقعی ایران تا سال ۱۳۵۴ به ۶۰ رسیده است. با توجه به اینکه تفکیک کتابفروش از ناشر چندان ساده هم نیست... ناشرانی مانند اقبال، ابن سینا، معرفت، علمی، گوتنبرگ، صفیعلیشاه، طهوری و چند تای دیگر فعالیت چندانى ندارند و نقش با اهمیتی هم در نشر امروز ایران ایفا نمى کنند. مؤسسه انتشارات امیرکبیر ۸ شعبه بزرگ - [که بعداً به ۱۶، ۱۷ رسید] - کتابفروشی در تهران دارد و از این مجاری، آثار منتشر شده در ایران را به مقیاس وسیعی به بازار عرضه مى کند. از نمونه‌های استثنائی این دسته از ناشران، باید از شرکت سهامی انتشارات خوارزمی نام برد که البته عمر چندانى از آن نمى گذرد و مع الوصف آثار بسیار ارزنده‌ای انتشار داده و ناشری به معنای درست و امروزمین کلمه است... لازم است که در این دسته از مؤسسه انتشارات فرانکلین هم یاد کنیم. وضع این مؤسسه در میان ناشران ایرانی، استثنائی است. فرانکلین ایران، دومین شعبه خارجی سازمان امریکائی خاصی است که به منظور ترویج و ترجمه و انتشار آثار غربی در ایران افتتاح شده است و از عمرش ۲۲ سال مى گذرد. این مؤسسه در طول این مدت، کم و بیش استقلال یافته است و با انتشار حدود ۱۰۰۰ عنوان آثار تألیفی و ترجمه‌ای، کمک در تأسیس چاپخانه ۲۵ شهریور [= اوست] - بزرگترین چاپخانه در خاور میانه - همکاری در بازنویسی کتابهای مدرسه‌ای و انتشار مجلاتی با عنوان پیک در سطوح مختلف و انتشار دایرةالمعارف فارسی، سهم غیر قابل انکاری در نشر ایران دارد.

«ناشران خرده پا» ناشران تازه کار جوانی هستند که چشم به بازار دانشجویی دارند... مهمترین ناشرانی که در رده‌بندی این بخش قرار می‌گیرند عبارتند از: توس، کتاب نمونه، پیام، رز، مروارید، آگاه و چند تای دیگر که اخیراً دایر شده‌اند.

«ناشران دولتی و وابسته به دولت، ناشرانی هستند که از کمکهای مستقیم یا غیر مستقیم دولت برخوردارند.

شبهه بنگاه ترجمه و نشر کتاب، دانشگاه تهران، کانون پرورش فکری کودکان و

نوجوانان، بنیاد فرهنگ ایران، وزارت علوم و آموزش عالی، وزارت فرهنگ و هنر و سایر دایره‌های انتشاراتی وزارتخانه‌ها. ناشران آثار مذهبی: فروش کتابهای مذهبی (اسلامی) در ایران هنوز هم بیشترین رقم را دارد. ناشران این دسته از آثار، عموماً در بازار تهران، خیابان شاه آباد و تعدادی هم در شهرهای مذهبی قم و مشهد پراکنده‌اند.

کتابهای کار اینان هم [اغلب] بسیار لاغر و کم حجم و پرتیراژ است، ولی از نظر محتوا، از عمق لازم برخوردار نیست...

«ضعف و رکود نشر کتاب: حاصل کار همه این ناشران نه تنها چشمگیر نیست، بلکه در مقایسه با امکانات موجود و توانائیهای بالقوه اقتصادی و فرهنگی ما بسیار ناچیز است. تعداد عنوانهای منتشره سالانه به ندرت از مرز ۲۵۰۰ عنوان - که شامل عناوین تجدید چاپی هم هست - تجاوز می‌کند... رقم تیراژ... در حالت عادی و برای کتابهای عادی دور و بر ۲۵۰۰ [نسخه] دور می‌زند...

«آقای دکتر عبدالرحیم احمدی، سالها پیش، بررسیهایی در این زمینه به عمل آورده و نتیجه کار را در دو مقاله منتشر کرده‌اند.^{۲، ۳} عواملی را که ایشان در ضعف و رکود نشر کتاب بر شمرده‌اند، تا حدودی کما کان باقی است و نوشته دیگری هم بر آن صحنه می‌گذارد.^۴ پاره‌ای از عوامل ضعف و رکود نشر در نوشته آقای احمدی به این شرحند:

۱. نازل بودن سطح فرهنگ عمومی
۲. نارسایی نظام آموزشی و تربیتی
۳. برخی محدودیتهای نشر
۴. بدی توزیع
۵. گرانی قیمت کتاب نسبت به حد متوسط درآمد افراد
۶. انحراف ذوقی و استعدادی جوانان به خاطر نشر قصه‌های مجلات هفتگی

۲. عبدالرحیم احمدی «نظری به آمار کتابهای چاپی در ایران» سخن، دوره ۹، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۳۷) ص ۱۶۸-۱۷۷.

۳. عبدالرحیم احمدی «نشر کتاب در ایران» راهنمای کتاب، دوره ۴، ش ۷ (مهر ۱۳۴۰) ص ۵۷۸-۵۸۴.

۴. نورالله مرادی «بررسی کتابهای ده سال اخیر [ایران]» خبرنامه انجمن کتابداران ایران، دوره ۴، ش ۳ (پاییز ۱۳۵۰) ص ۵۹-۷۲.

۷. عدم توسعه کتابخانه‌های عمومی...

«آقای دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، حدوداً ده سال پس از انتشار مقالات آقای دکتر عبدالرحیم احمدی، رساله‌ای با عنوان اقتصاد بیمار کتاب^۵ به طبع رسانیدند و مشکلاتی را که نشر کتاب با آنها روبه رو بود، از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار دادند. اشکالات عمده‌ای را که ایشان برشمرده‌اند، می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. گران‌نمایی کتاب و عدم اعتیاد مردم به مطالعه

۲. بی‌توجهی به حقوق مؤلفین و مترجمین

۳. نبودن منابع اطلاع و ضعف و کتابشناسی

۴. کمی تنوع کتاب

۵. نبودن نویسندگان و مترجمین حرفه‌ای

۶. نارسایی سرمایه‌گذاری ناشران

۷. عدم تفکیک ناشر و کتابفروش

۸. نبودن طرح و برنامه جامع ناشر

۹. عدم تفکیک تخصصی انتشار

۱۰. نبودن مشاور مطبوعاتی

۱۱. کمی تیراژ

۱۲. کندی سرعت فروش

«مقایسه این مقالات، که حدوداً ده سال فاصله زمانی دارند، نشان می‌دهد که مشکلات نشر کتاب در آن برهه نه تنها کماکان باقی بوده، بلکه ابعاد تازه‌تری هم یافته است...

«در سال ۱۳۵۲، مقاله تحقیقی نسبتاً مفصلی از آقای شائول بخاش^۶ منتشر شد. این مقاله پنج سال پس از بررسی آقای دکتر صاحب الزمانی، که شرحش رفت، نوشته شده است و در آن عوامل کساد و رکود نشر ایران به دقت شناخته شده است...

۵. محمد حسن ناصرالدین صاحب الزمانی، اقتصاد بیمار کتاب (تهران، عطایی، ۱۳۴۷).

۶. شائول بخاش «بازاری در انتظار رونق: چشم انداز نشر کتاب در ایران» کتاب امروز. دفتر پنجم (بهار ۱۳۵۲) ص ۴۴-۵۳.

«مفاد مقاله آقای شائول بخاش مربوط به مشکلات نشر در ایران به این شرح است:

۱. پایین بودن تیراژ کتاب

۲. کندی سرعت فروش

۳. نقص نظام آموزشی کشور، عدم اعتنای این نظام به مطالعه و پرهیز از بحث و گفت و گو

۴. اعتیاد بدون زحمت مردم به تلویزیون

۵. ناهمگن بودن برنامه های درسی دانشگاهی، به سبب اختلاف در زمینه های تحصیلی و کشوری اساتید دانشگاهها و عدم اتفاق نظر در انتخاب متون درسی یکسان یا هماهنگ

۶. ممیزی کتاب

۷. نبودن فرمول رضایت بخشی در امر نظارت بر نشر که تکلیف ناشران و دستگاه ممیزی را روشن کند.

۸. نارسایی شبکه توزیع کتاب، چه از راه فروش مستقیم، شیوه امانی و چه از راه مبادله

۹. بالا رفتن هزینه های چاپ و قیمت کاغذ و دستمزد مؤلفان، مترجمان و کارگران چاپخانه که مآلاً بهای تکفروشی کتاب را بالا برده و به پایین آوردن میزان انتشار یا حتی تثبیت آن منجر می شود.

با توجه به نظرات عمده ای که در این موارد در طول پانزده سال فاصله زمانی مطرح شده است و با مشاهده اشکالاتی که کماکان در راه نشر کتاب باقی مانده اند و در حال حاضر عملاً سد راهند، به دیده ما می توانند تحت عناوین کلی زیر جمع شوند:

۱. ممیزی کتاب

۲. عدم اعتنای کافی دستگاههای برنامه ریزی دولت به نشر کتاب و هماهنگ نکردن آن با برنامه های دیگر.

۳. موانع اقتصادی: گرانی هزینه های تولید، ضعف توزیع، نارسایی تبلیغ

۴. یکجانبه بودن نظام آموزشی

۵. ضعف فرهنگ عمومی و کمبود کتابخانه ها

۶. ضعف امکانات فنی و فرهنگی ناشران.

نشر امروز ایران، از پیروزی انقلاب تا حال

درباره نشر امروز ایران پژوهش یا ارزیابی همه جانبه‌ای صورت نگرفته است. گو اینکه آقای کریم امامی که از صاحب‌نظران طراز اول نشر و طبع در ایران هستند، چند مقاله در زمینه مسائل قرارداد و قیمت گذاری و نظایر آن در نشر دانش نوشته‌اند. سخنرانی جامعی نیز به انگلیسی در دانشگاه آکسفورد در باب نشر امروز ایران انجام داده‌اند که هنوز روایت فارسی‌اش منتشر نشده است.

آقای فرخ امیر فریار که در دهه اخیر یکی از بهترین و روز آمدترین صفحات معرفی کتاب را در نشر دانش اداره می‌کند، گاه مقالات روشنگری در تحلیل گوشه‌ای از کار و بار نشر امروز نوشته است.

خانم فرشته مولوی از پژوهندگان کتابخانه ملی ایران، مقاله تحلیلی جامعی در همین زمینه تحت عنوان «وضعیت کلی صنعت نشر ایران» نوشته است^۷ که بعضی از آراء یا برداشتها یا آمار ایشان را از آن نقل می‌کنیم. به نظر خانم مولوی مهمترین ویژگیهای صنعت نشر پس از انقلاب عبارت است از: (۱) ولع کتابخوانی و گسترش کمی و کیفی گروه کتابخوان (۲) رشد جهشی تولید کتاب (۳) رونق شگفت انگیز بازار کتاب و عقب ماندن سرعت مطالعه از سرعت خرید کتاب (۴) افزایش تیراژ (۵) تنوع چشمگیر موضوعی و افزایش کتابهای علوم اجتماعی و سیاسی و (۶) افزایش ناشر و کتابفروش به تبع افزایش خواننده و مؤلف و مترجم.^۸

سال ۵۷ و ۵۸ سالهای انفجار مطبوعات در ایران بود. آثار رادیکال مذهبی و طیف رنگارنگ چاپ پس از سالها که در محاق ممیزی (سانسور) افتاده بود، با فرو ریختن رژیم سلطنتی، با شتاب هر چه بیشتر و سلیقه هر چه کمتر، به چاپ و تجدید چاپ رسید و برای نخستین - و تا امروز آخرین - بار ارقام و تیراژهای نجومی در نشر امروز ایران ظاهر گردید. تیراژ بعضی از آثار دکتر علی شریعتی که مردم پسندترین و تکان دهنده ترین آثار باب طبع آن ایام بود، از مرز یک میلیون نسخه گذشت. یعنی ۲۰۰ برابر تیراژ متعارف یک کتاب متعارف در امروز. بسیار از کتابهای مارکسیستی یا نیمه

۷. فرشته مولوی «وضعیت کلی صنعت نشر ایران» کیهان فرهنگی، شماره ۸، سال ششم (آبانماه

۱۳۶۸) ص ۳۴-۳۷.

۸. پیشین، ص ۳۷.

مارکسیستی نیز تیراژهای سرسام آوری یافت. در اوایل، چاپ اغلب این کتابها، به دلیل اینکه هنوز رژیم سلطنتی کاملاً سقوط نکرده بود و چاپخانه‌ها در معرض تهدید و فشار مقامات امنیتی بود، شتابزده و بی سلیقه و اغلب با حروف تایپی و آی. بی. امی بود طبعاً چنین دولتی مستعجل بود و هیچ انفجاری، از جمله انفجار مطبوعات، قابل دوام نیست. البته جز انفجار جمعیت در ایران امروز که «بحرانی پایدار» است و مشکلات جدی به بار آورده و خواهد آورد.

وقتی که شرح منظومه حاج ملا هادی سبزواری، نگارش استاد شهید مرتضی مطهری در تیراژ ۱۰۰ هزار نسخه به بازار آمد، و در بازار ماندگار شد و به آسانی و سرعت فروش نرفت، بازار کتاب و ناشران جا خوردند و معلوم شد که آن تنور گرم رو به سردی نهاده و تیراژها را باید عاقلانه تر انتخاب کرد. در هیچ جای جهان که یک اثر جدی فلسفی نمی‌تواند تیراژهای بیش از ۱۰-۱۵ هزار نسخه داشته باشد. طبعاً ناشر این اثر متضرر شد. اما هر چه بود باعث عبرت ناشران دیگر شد که تعیین تیراژ را خونسردانه‌تر و بی احساسات‌تر و واقع بینانه‌تر انجام دهند.

کتابهای مارکسیستی نیز در سالهای اول انقلاب آزادانه جولان می‌داد و منتشر می‌شد. تا سالهای ۶۱ و ۶۲ لجام نشر، و نیز نشر آثار چپ، در ایران گسیخته بود. اما با رویدادهای شگرف سیاسی منتهی به همان سالها و انحلال حزب توده و پیامدهای آن، متون و منابع چپ، بازار و جاذبه خود را، چه بازار عادی و آشکار، و چه بازار و جاذبه پنهانی از دست داد. و این بار همه شاهد باد کردن ترجمه فارسی سرمایه مارکس و گروند ریسه او بودند که به جای دو سه ماه، پنج شش سال کشید تا کم و به اکراه جذب شد.

و در سالهای اخیر با اوج گیری انقلاب فکری و فرهنگی آرام و عمیقی که کما بیش به سلسله جنبانی گورباچف آغاز شد و امواج کمونیسم زدائی یا انحلال کمونیسم و انحطاط مارکسیسم در سراسر اروپای شرقی و مناطق دیگر جهان در گرفت، بی جاذبه و بی اعتبار شدن آثار مارکسیستی کاملتر شد.

آثار تبلیغی مذهبی نیز چند سالی است که ارج و قرب سابق را ندارد و امروزه فقط آثار علمی و آکادمیک دینی بازار محدود یا مطمئنی دارد. به پایان رسیدن جنگ ایران و عراق هم به این روند دامن زده است.

نشر امروز ایران — یکی از امیدوار کننده‌ترین تحولات در نشر امروز ایران، روی آوردن دستجمعی مؤلفان، مترجمان و ناشران و به تبع آنها خوانندگان - یا آنها به تبع خوانندگان - به کتابهای داستانی است. احیای رمان که از سالهای ۶۲، ۶۳ در گرفت، تحول فرخنده‌ای بود که همچنان ادامه دارد.

طبق آماری که خانم مولوی با استفاده از کتابنامه‌های وزارت فرهنگ و ارشاد در مقاله خود ارائه کرده است، از نیمه دوم سال ۶۳ تا نیمه اول سال ۶۶ - یعنی یک فاصله سه ساله - جمعاً ۲۴۷ کتاب داستانی تألیفی (چاپ اول و تجدید چاپ) و در همین فاصله ۷۱۲ عنوان کتاب داستانی ترجمه شده اعم از چاپ اول یا تجدید چاپی منتشر گردیده است. جمعاً ۹۵۹ عنوان، یعنی تقریباً روزی یک عنوان، که برای کشوری به اصطلاح جهان سومی، جهش امیدوار کننده‌ای است، مخصوصاً که به اصطلاح «عقبه» دارد و این رشد یا سیر قابل دوام به نظر می‌رسد، و ادامه‌اش در این ۲ یا ۳ سال پس از آمار هم محسوس و مشهود است.

علاقه به کتابهای تاریخی و سیاسی در رژیم گذشته نیز فراوان بود، ولی در عصر جدید و بعد از انقلاب بیشتر بالا گرفته است. مخصوصاً که بر خلاف گذشته پیش از انقلاب، امروزه بیش از نود درصد این گونه کتابها - با آنکه نوعاً بیشترین برخورد را با ممیزی دارد - اجازه نشر می‌یابد.

نشر خصوصی

در دهه اخیر ناشران بزرگی چون فرانکلین، امیر کبیر، ابن سینا، دانش نو، یا تعطیل شدند یا تغییر ماهیت دادند و نشرهای بزرگ تازه‌ای تأسیس شدند که در مقاله حاضر اشاره‌ای به آنها خواهیم داشت.

مؤسسه انتشارات امیر کبیر جزو بزرگترین مؤسسات - و شاید هم بزرگترین مؤسسه نشر خصوصی - در خاور میانه بود و در سالهای منتهی به انقلاب روزانه بین ۱ تا ۲ کتاب منتشر می‌کرد. نگارنده این سطور در معیت دوست فرزانه‌ام کامران فانی چند سالی در این مؤسسه بزرگ، ویراستار بودیم و هفته‌ای ۱۰-۱۲ قرارداد جدید و مهم - که امروزه به رؤیا شباهت دارد - برای نشر آثار اساسی فرهنگی در اغلب رشته‌های علوم انسانی، و حتی علوم، می‌بستیم. بعد از انقلاب این مؤسسه در اختیار دولت قرار گرفت و

جای دریغ است که در این چند سال نتوانسته است رونق گذشته را باز یابد.

از مؤسسات فعال نشر خصوصی، مؤسسه انتشارات آگاه است که سالی ۱۵ - ۲۰ عنوان کتاب جدید منتشر می کند. انتشارات توس نیز در کار نشر کوشاست. انتشارات زمان، نیل، چهر، دهخدا، چنانکه باید و شاید فعالیت گذشته را باز نیافته اند. انتشارات طهوری، سپهر، پیام، پیوند، معرفت، جاویدان، بابک، صفیعلیشاه، خیام و اسدی فعالیت گذشته را ندارند. نشر خوارزمی - که امید است در سال جاری جلد سوم یعنی جلد آخر دایرةالمعارف فارسی را منتشر کند - و نشر علمی، و تیراژه و مخصوصاً نیلوفر فعال است. نشرهایی مثل رواق و مازیار پس از انقلاب تأسیس شدند و پس از دو سه ساله مانند «نشر ناشر» تعطیل شدند. «زمینه» نشر با سلیقه و نو بنیادی است که کم زور و نرمکوش است. بعضی از ناشران خصوصی که در دهه اخیر تأسیس یا فعال شده اند عبارتند از: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، مؤسسه آل البیت، مؤسسه بعثت، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، مؤسسه چاپ و نشر آستان قدس و بنیاد پژوهشهای اسلامی (هر دو در مشهد و وابسته به آستان قدس رضوی)، انتشارات کتابخانه آیت العظمی مرعشی، نشر فرهنگ معاصر (که بیشتر به نشر فرهنگهای زبان می پردازد)، نشر نو، نشرنی، اساطیر، دارالکتب اسلامی، بیدار، نشر البرز، نشر معین - که فعالیت خود را با انتشار مجموعه مقالات شادروان دکتر محمد معین آغاز کرد و نام آن بزرگمرد را بر مؤسسه خود نهاده است، و مجموعه حاضر نیز جزو سلسله انتشارات آن است -، نشر مرکز، نشر نقره، انتشارات روزبهان - که امید است کلیه مجلدات شاهنامه تصحیح دکتر جلال خالقی مطلق را در سال ۶۹ که سال بزرگداشت جهانی فردوسی است تجدید طبع کند - نشر گفتار، نشر پرواز - که ناشر کم زور و با سلیقه ای است و در نمایشگاه بین المللی کتاب سال ۶۷ همانند دفتر نشر فرهنگ اسلامی به عنوان ناشر نمونه معرفی شد - انتشارات مولی، نشر فرهنگی رجا، پاژنگ - که کتاب ادواری حافظ شناسی را نیز نشر می دهد و تا کنون ۱۱ دفتر از آن بیرون آمده است - نشر چشمه، نشر رشد، مخصوص نشر آثار روانشناسی یا مربوط به تعلیم و تربیت، زرین، مجتمع نوراندیش - که ناشر نو بنیاد و فعالی است - انتشارات الزهرا، حکمت، کتابسرا، اسپرک، نشر مرکز، تندر، گستره، کتابسرای بابل، و چند انتشاراتی دیگر جنب و جوشی دارند.

در مقاله مشترکی که با آقای آذرنگ نوشته بودیم، پیش بینی شده بود که نشر ایران گرایش به دولتی شدن دارد. این گرایش پس از انقلاب اندکی جدی تر شد ولی هرگز صنعت نشر در جمهوری اسلامی ایران تماماً دولتی نشد، نباید و نباید هم که بشود.

نشر دولتی در ایران، مانند نشر دولتی در کشورهای عربی یا اروپای غربی است، نه مانند شوروی و سایر کشورهای اروپای شرقی که عمدتاً ایدئولوژیک و فرمایشی باشد. در گذشته بنیاد فرهنگ ایران به مدیریت استاد پرویز ناتل خانلری جزو بهترین ناشران دولتی بود که کارنامه درخشان آن فقط با کارنامه یک نشر دولتی یا وابسته به دولت دیگر، یعنی بنگاه و ترجمه و نشر کتاب قابل مقایسه بود. امروز نشر دولتی در ایران، به جای آنکه تهدید کننده نشر خصوصی باشد، مکمل آن و یارشاطر آن است. یعنی به نشر کتابهایی می پردازد که جنبه علمی یا آکادمیک بیشتر دارد و طبعاً خواسته یا ناخواسته سوبسیدی را متحمل می شود.

انتشارات تبلیغاتی مؤسسات نشر دولتی در ایران به قدری ناچیز است که می تواند به کسانی که از دولتی شدن نشر در ایران هراسانند، آرامش خاطر بخشد.

به طور کلی از نظر منتقدان، نشر دولتی یا دولتی شدن نشر، محتمل دو ضرر یا دو خطر است. نخست اینکه این ترس یا تهدید یا توهم هست که نشر دولتی، اگر نیرومند و سراسری بشود، نشر خصوصی را که بیشتر طرفدار تنوع و لذا بیشتر پاسدار آزادی است، از میدان فعالیت به در کند، و خود یکه تاز میدان شود. اصولاً دولت و برنامه ریزان آن این حد به نشر کتاب اهمیت نمیدهند که دولتی کردن سراسری نشر را جزو برنامه های یا حتی پیشنهادهای خود بیاورند.

ضرر یا خطر محتمل دوم این است که نشر دولتی اگر نیرو بگیرد، آثار تبلیغی و ایدئولوژیک که سطح فرهنگی نازلی دارند، منتشر کند. اما به شهادت واقعیات و فهرست انتشارات ناشران دولتی ایران که اندک شمار هم هستند، این ضرر یا خطر منتفی است. و ناشران معدود دولتی، در حوزه نشر دهه اخیر، حسن نیت و بیطرفی و فرهنگ دوستی خود را نشان داده اند.

فعالترین ناشران دولتی در دهه اخیر عبارتند از مرکز نشر دانشگاهی که در بهمن

ماه ۱۳۶۸ انتشار پانصدمین کتاب و دهمین سال مجله پر تیراژ و محقق پسند نشر دانش را در باشگاه دانشگاه تهران جشن گرفت. بخش عمده انتشارات این مؤسسه در زمینه کتابهای دانشگاهی و علمی و فنی است. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی که وارث بنگاه ترجمه و نشر کتاب سابق است، جزو فعالترین و آگاهترین ناشران دولتی است. انتشارات دانشگاه تهران نیز میکوشد که رونق و کارائی سابق را پیدا کند. جهاد دانشگاهی با شعبه‌های متعددش از ناشران فعال دولتی است. مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی نیز که بنیاد فرهنگ ایران و فرهنگستانهای زبان و ادب و انجمن فلسفه و پژوهشگاه علوم انسانی جزو ادارات تابعه آن یا ادغام شده در آن است، نشر معتنا بهی دارد و اخیراً به دامنه و میزان فعالیت خود افزوده است. مؤسسه فرانکلین سابق، امروزه با تغییراتی در سازمان و برنامه‌های خود تحت نام سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی فعالیت میکند. انتشارات سروش (صدا و سیما) نیز جزو فعالترین ناشران امروز ایران است و استاندارد چاپ نفیس را ترقی داده است. کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان نیز کوشاست اما نه مانند گذشته. مؤسسات کیهان و اطلاعات نیز هر یک دارای سازمان نشر کتاب هستند و هریک تا کنون ۳۰-۴۰ عنوان منتشر کرده‌اند و امید هست که از این گسترده‌تر و کاراتر بشوند. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز چند سالی هست که فعالیت خود را آغاز کرده است و امکانات قابل توجهی دارد.

از انجمنهای غیر انتشاراتی که به انتشار کتاب، آنهم کتاب نفیس میپردازد، انجمن خوشنویسان است که تا کنون دهها اثر خوشنویسته و آراسته و پیراسته در سالهای اخیر منتشر کرده است. این انجمن با پذیرفتن چند هزار نفر به عنوان «مشترک» تا حدودی بازار سیاهی را که انتشاراتش پیدا میکرد تضعیف کرده است. امیدواریم انجمن که به پشوانه مشترکها از به فروش رفتن آثار خود مطمئن است، هر «سیاه مشقی» را به چاپ نسپارد.

مؤسسات نشر غیر انتفاعی

این پدیده با آنکه پیش از انقلاب هم سابقه داشت، ولی به این گستردگی نبود. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه آل البيت،

نشر امروز ایران — کتابخانه آیت الله مرعشی، هر سه در قم، بنیاد پژوهشهای اسلامی و مؤسسه چاپ و نشر آستان قدس، هر دو در مشهد، بنیاد نهج البلاغه، دفتر نشر نسخ خطی، شورای کتاب کودک که سالهاست تدوین دایرةالمعارف کودکان و نوجوانان را به عهده دارد و به زودی نخستین مجلد آن را منتشر می سازد، و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا، شعبه تهران و سه سازمان دایرةالمعارف اسلامی جزو این رده از مؤسسات انتشاراتی هستند. این سه سازمان عبارتند از: ۱) سازمان دایرةالمعارف تشیع که دایرةالمعارف تشیع را در ده مجلد تدوین میکند. جلد اول آن را در سال ۱۳۶۷ و جلد دوم آن را در سال ۶۸ (منتشر در اردیبهشت ۱۳۶۹) انتشار داده است و امید می رود سالی یک مجلد منتشر کند. ۲) بنیاد دایرةالمعارف اسلامی که دانشنامه جهان اسلام را منتشر میکند نخستین دفتر از این دایرةالمعارف در دست انتشارات است، و پیش از انتشار این مقاله منتشر خواهد شد. این بنیاد ترجمه مقالات بلند دایرةالمعارف اسلامی (طبع بریل) را به صورت کتاب مفرد منتشر می سازد و تاکنون ۴ کتاب از این دست منتشر ساخته، همچنین مجله تحقیقات اسلامی از انتشارات آن است. ۳) مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی که جزو کاری ترین مؤسسات علمی در ایران امروز است، و جمع و تدوین و نشر دایرةالمعارف بزرگ اسلامی را در کمابیش ۴۰ مجلد وجهه همت خود قرار داده است. از آن میان، جلد اول در سال ۶۷، جلد دوم در سال ۶۸ (و مانند دایرةالمعارف تشیع، انتشارش در اردی بهشت ۶۹) انتشار یافته است. همین مرکز در تهیه و تدارک انتشار و ترجمه فارسی دایرةالمعارف بریتانیکا (معتبرترین دایرةالمعارف عمومی امروز جهان در ۳۱ مجلد به زبان انگلیسی) است. بنیاد نهج البلاغه و بنیاد قرآن هم جزو همین دسته از مؤسسات است ولی مدتهاست که هیچیک کتابی تازه منتشر نکرده اند.

مشخصه های مثبت و منفی نشر امروز

الف) ویراستاری: یکی از مشخصه های مثبت نشر امروز ایران، همه گیر شدن ویرایش و پذیرفته شدن آن به عنوان یکی از مراحل اساسی و حیاتی در امر نشر است. امروزه عده قابل توجهی از اهل قلم، یا کلی تر بگوئیم از روشنفکران، یا کلی تر از آن: از تحصیلکردگان در آماده سازی کتاب از نسخه پردازی تا ویرایش عمقی و سطوح مختلف

ویراستاری و مشاوره نشر فعالیت دارند و شغل شاغلشان همین فن شریف است. در یک دو دهه پیش، ویرایش جزو تجملات چاپ تلقی می شد؛ و فقط مؤسسات نشر پیشرفته و نیرومند به آن می پرداختند. آخرین پدیده مثبت در همین زمینه گرد هم آمدن ویرایشگران است که در صدد تشکیل کانون یا انجمن ویراستاران هستند که اهمیت و فایده آن بر هیچکس از کسانی که دستی از دور و نزدیک بر تنور نشر دارند، پوشیده نیست.

ب) رونق خرید و فروش کتاب: در ایران امروز نزدیک به یکهزار ناشر^۹ خصوصی و دولتی فعالیت می کنند که هر یک از هیچ یا یک تا ۵۰-۶۰ عنوان کتاب در سال منتشر می کنند.

جمعیت کتابخوان فعال و جوان امروز، از کارمند تا دانشجو و دانش آموزان سالهای آخر دبیرستان احتمالاً به بیش از دو برابر دهه ۵۰ رسیده است. نگاهی به صفحه آگهی روزنامه ها نشان می دهد که نایاب فروشی و دست دوم فروشی و خلاصه خرید و فروش کتب نایاب یا نفیس یا دست دوم برای خود عالمی دارد. امروزه کتاب نه در حاشیه، بلکه بیشتر در متن زندگی بسیاری از مردم جای دارد و برای قشر وسیعی جزو کالاهای ضروری زندگی است.

ب) کمبود مواد و مصالح: در چند سال پس از انقلاب کمبودی از نظر مواد و مصالح چاپ در سطح کشور احساس نمی شد. ولی از حدود سال ۶۳ و ۶۴ کمبود کاغذ و فیلم و زینگ جزو مهمترین موانع و مشکلات نشر در آمد. مسائل ارزی و محدودیت واردات و این مشکل قانونی که کاغذ و مواد چاپی را جزو کالاهای ضروری نیاورده بودند، به مدت کمابیش سه چهار سال آسیب سنگینی به نشر امروز ایران وارد کرد. مسئولان مجلس و دولت، پس از دو سه سال کاغذ و مواد چاپی را جزو کالاهای ضروری شناختند و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی اقدام به وارد کردن و سهمیه بندی کاغذ برای کتابها و ناشران، با دو نرخ ارز دولتی و ارز صادراتی کرد. در سال ۶۸ بود که قحط

۹. به راهنمای ناشران ایران، تهیه و تنظیم مهری پریرخ (تهران، مرکز اسناد و مدارک علمی ایران، ۱۳۶۷) مراجعه کنید که ناشران اسم و رسم دار فعال ایران اعم از شهرستانی و تهرانی را تا پایان سال ۱۳۶۶، تعداد ۹۱۹ بنگاه برآورد کرده و نام و نشان همه را در یک نظم الفبائی به دست داده است.

کاغذ رو به کاهش نهاد. امید می‌رود که در سال ۶۹ این روند بهبود بیشتر بیابد و کارخانه‌های کاغذسازی داخلی هم که بعضی از آنها در طی جنگ آسیب دیده بودند، فعالیت بیشتری پیدا کنند و تیراژ کتاب که از مرز ۵۰۰۰ به ۳۰۰۰ سقوط کرده است، دوباره به یاری خداوند، ارتقاء یابد و پاسخگوی نیاز فرهنگی کشور باشد. گفتنی است که در سال ۶۸ بود که قیمت آزاد یعنی بازار سیاه کاغذ از بندی چهار - پنج هزار تومان به حدوداً دو هزار تومان تنزل یافت و با قیمت ارز صادراتی - بندی حدوداً ۱۴۰۰ تومان - نزدیک شد. کمیابی و گرانی سرسام آور فیلم و زینگ هم تا حد قابل توجهی بر طرف شده است.

اگر مسئولان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، همچنان ورود و توزیع کاغذ را جزو وظایف خود می‌شمارند، باید آن را در رأس همه برنامه‌ها و خدمات خود قرار دهند و سهمیه ارزی معتابهی به آن اختصاص دهند و گرنه هیولای قحط و غلای کاغذ و مواد چاپی دوباره چنگ و دندان نشان خواهد داد.

ت) گرانی (؟) کتاب: گرانی کتاب، یعنی گرانی هزینه تولید آن، نازل‌تر از سطح تورم و گرانی سالهای اخیر است. به طوری که نگارنده این مقاله خوشتر دارد که اصطلاح «گران نمائی» را که آقای ناصر الدین صاحب الزمانی در دو دهه پیش در همین مورد به کار برده‌اند، در این باره به کار ببرد. کتاب با آنکه تعارف به کنار جزو کالاهای حیاتی و ضروری درجه اول، برای نود درصد از مردم ما نیست، ولی بالنسبه از کالاهای ضروری و حیاتی ارزان‌تر است. در جامعه جدید ما هیچ چیز ارزان نیست. و در جهان امروز، در هیچ جای جهان، کتاب ارزان تولید نمی‌شود، و ارزان به دست خواننده نمی‌رسد. فقط در جهان عرب مخصوصاً در لبنان - حتی لبنان جنگ زده - کتاب ارزان‌تر از ایران تولید می‌شود. بعضی از مؤسسات معدودی که از جهان غرب یا عرب کتاب وارد می‌کنند، مانند سازمانی در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، انتشارات الهدی و مرکز نشر دانشگاهی، قیمت دلار را برای مشتریان خود در حدود ۲۰ تومان محاسبه می‌کنند. قیمت کتاب یا کتابهایی که بدین وسیله و البته با زجر و زحمت بسیار به دست خریدار می‌رسد از قیمت مشابه آن در کشور تولید کننده ارزانتر یا با آن قابل مقایسه است. مثالی از بازار آزاد بزنم. یک دوسال پیش بحار الانوار تألیف علامه مجلسی، طبع بیروت در ۱۱۰ جلد که به همت و حمایت بعضی از سازمانهای دولتی یا غیر انتفاعی وارد

شده بود، در حدود ۴ هزار تومان به فروش می رسید. یعنی تقریباً جلدی چهل تومان که حداکثر برابر با قیمت جلد و صحافی آن بود. اخیراً بنده در بازار آزاد همین کتاب را به قیمت ۱۴ هزار تومان خریدم. یعنی حدوداً جلدی ۱۲۵ تومان که باز هم منصفانه ارزان و مطلوب است. کتابهایی که وزارت ارشاد به مناسبت و با استفاده از برگذاری نمایشگاههای جهانی کتاب، برای خواستاران وارد می کند و به نوعی سوبسید یا بهتر بگوئیم سهمیه ارزی دولتی دارد، به قیمت بسیار ارزانی تمام می شود. البته سهمیه ارز برای هر دانشجو یا محقق محدود است. اگر نامحدود بود که محشر کبری بر پا می شد. با وجود همین محدودیت تقریباً یک سوم از این کتابها پس از دریافت به بازار آزاد یا سیاه راه پیدا می کنند این استثناءها به کنار کتاب عادی که با شرایط عادی عرضه می شود، قیمتش با سایر قیمتها تناسب دارد و به برآورد من کمتر است. فی المثل یک کتاب خوش چاپ و چاپ اول با حروف متعارف و قطع وزیری و جلد و صحافی خوب، تقریباً صفحه ای ۵ و حداکثر ۶ ریال عرضه می گردد.

حال آنکه در سال ۱۳۵۶ حدوداً صفحه ای یک ریال و نیم بود. لذا طبق محاسبه ای تخمینی می توان گفت که قیمت کتاب در طی این ۱۳ سال حدوداً و بلکه حداکثر ۴ برابر افزایش یافته است. حال آنکه قیمت کالاهای اساسی - جز نان و آب که استثنا است و تابع ترقی هزینه ها نیست و سوبسید جدی و مداوم دارد - در این مدت بین ۱۰ تا ۲۰ برابر ترقی کرده است. اگر طلا را که غیر ضروری ترین و در عین حال تورم سنج ترین کالا است در نظر بگیریم، در سال ۵۶ یک سکه خزان آزادی یعنی پهلوی در حدود ۵۰۰ تومان بود و امروزه مشابه آن یعنی سکه بهار آزادی بیش از ۲۵ برابر قیمت پیدا کرده است. سیر صعودی ارزش برابری پول جهانی امروز بشر، یعنی دلار هم که برای عارف و عامی معلوم است.

ث) ممیزی کتاب: در بخش اول این مقاله که نظری به گذشته نشر در ایران بود، آقای آذرنگ و اینجانب از قول صاحب نظران با نظر موافق چنین نقل کرده بودیم که سانسور یا ممیزی کتاب جزو اهم عوامل بازدارنده نشر و در واقع جزو اولین موانع رونق انتشار کتاب در عصر پهلوی دوم بوده است. اما این نکته از حقایق روانشناختی و در عین حال جامعه شناختی مربوط به ذهنیت روشنفکران آن عصر و خود ما نویسندگان آن مقاله بود که ممیزی را اینهمه مهم و مؤثر و بازدارنده می شمردند. یکی از حقایق تلخ و شیرین

و طنز آمیز اوایل انقلاب این بود که به مدت ۲-۳ سالی که دولت هیچگونه دخالتی در امر نشر نداشت و «سانسور» به معنایی که در رژیم گذشته اعمال می شد، در کار نبود، یک نوع بهت و ندانمکاری برای کسانی که مدعی بودند سانسور نمی گذارد شاهکارهایشان به دست مردم برسد، پدید آمد. معلوم شد که سانسور در نقش پرده پوش و به نحوی تناقض آمیز به نفع بعضی از روشنفکران عمل می کرده است. چنانکه دکتر ساعدی داستان نویس و نمایشنامه نویس معروف، شماره های اول تا ششم الفبا را در ایران و در تهدید (و تحدید) سانسور بهتر و پر بارتر و پر پیمان تر منتشر می کرد تا سه چهار شماره آخر را بدون چنین تهدید و تحدیدی در دیار فرنگ. آری بعضی و شاید بسیاری از روشنفکران غیر جدی، بار همه بی عملی خود را بر دوش سانسور می گذاشتند. در عصر و رژیم جدید نظارت و ممیزی در کار کتاب هست. ولی تا آنجا که بنده کتاب - دوست احساس کرده ام، ممیزی شداد و غلاظی در کار نیست. از شعر شاملو تا اغلب شعرهای فروغ فرخزاد و آثار مارکس تا خاطرات سیاسی ایرج اسکندری و خلیل ملکی و آثار طبری و غیره منتشر می شود. البته جای ثلاثه غساله یعنی دیوان عبید، ایرج و عارف خالی است.

امروزه این سه دیوان با حجمی تقریباً دو سوم حجم اصلی منتشر می گردد و طبعاً خاصیت و خریدار چندانی ندارد! نگارنده این سطور نمی داند که آیا در عصر جدید هم مانند گذشته، کسانی از اهل قلم هستند که ممنوع القلم باشند یا خیر. ولی بعید نیست که از میان روشنفکران لائیک که مهاجرت نکرده وفا و حتی جفای وطن را به جلای وطن ترجیح داده اند، عده ای معدود باشند که ممکن است انتشار آثارشان به مشکل ممیزی برخورد کند. باری بر اینجانب معلوم نیست که واقعاً چه تعداد کتاب در سال به مشکل یا مانع ممیزی بر می خورد و به یکی از سه مانع قانونی یعنی ۱) مخالفت صریح با شرع، ۲) مخالفت صریح با عفت عمومی و اخلاق، ۳) مخالفت صریح با مبانی جمهوری اسلامی اجازه نشر نمی یابد.

مسلم است که بیشتر از نیمی از آثار منتشره در ایران، از جمله آثار مرجع از فرهنگها و دایرة المعارفها و غیره، کلیه آثار علمی و فنی که شاید ۶۰ درصد نشر امروز را تشکیل می دهد، یکسره فاقد گرفتاری ممیزی هستند. از ۳۰-۴۰ درصد باقی مانده به حدس و ارزیابی من یک درصد آثاری که در زمینه علوم انسانی مخصوصاً سیاست و

ادبیات، مخصوصاً رمان منتشر می شود به نوعی مشکل (اعم از قابل حل یا لاینحل) با موازین و قوانین موجود دارند. در بعضی از این موارد هم غالباً کار با مذاکره و توافق و تراضی طرفین به نفع ناشر و نویسنده حل می شود. حاصل آنکه ممیزی امروز به نحوی قانونی تر و غیر بهانه جویانه تر و در ابعاد کم و کوچک اعمال می شود. هنوز هم بسیاری کسان از اهل قلم گرفته تا اهل نشر برآنند که بودن این نظارت کدخدا منشانه بهترست تاشق دیگر، یعنی نبودن این نظارت و سروکار یافتن مستقیم کتابهایی که یکی از سه قاعده یا قانون پیشگفته را نقض کرده است با قانون و مراجع قانونی. زیرا در شق جدید اگر «جرمی» هم در حال وقوع باشد جلوی آن گرفته می شود، یا به عمل در نمی آید، یا اعلام نمی گردد و به هر حال منعکس و منتشر نمی گردد و با کدخدا منشی و ریش سفیدی و مذاکره حل می شود. ولی در نوع دوم سروکار با اعلام جرم و دادستان و دادسرا خواهد افتاد و گرهی که با دست باز می شد، به دندان خواهد افتاد.

(ج) نشر کتاب و سیاست: کتاب در سراسر جهان یک پدیده و فرآورد فرهنگی - اجتماعی است و گاه نیز سیاسی می شود. فی المثل کتاب آیات شیطانی نوشته سلمان - رشدی. به طور کلی کتاب در جهان سوم و دوم، فرآوردی سیاسی تر از جهان اول است.

بزرگترین رخداد سیاسی و اجتماعی قرن حاضر ایران، یعنی انقلاب اسلامی، بزرگترین تحول و تکان را در کارو بار نشر کتاب نیز به همراه و در پی داشت. حادثترین روزهای منتهی به انقلاب و روزها و ماههای پس از انقلاب، داغ ترین بازار نشر نیز بود. تا سالهای اوایل دهه شصت، این اوجگرایی و نیز تحولات شدید سیاسی همعنان پیش می رفتند. عکس قضیه این می شود که ثبات سیاسی و کاهش تنش و تکانهای سیاسی در جامعه، لاجرم ثبات یا رکود در کار نشر کتاب پدید می آورد و چنین هم هست. در شش ماهه دوم سال ۱۳۶۸ نشر کتاب حدت و حتی رونق خود را از دست داد، چرا که طبق تر پیشنهادی نگارنده، ایران آرامترین نیمسال سیاسی در دهه اخیر را گذارند. دلیل ارتباط نشر کتاب و کم و کیف کتابخوانی با فراز و نشیبهای سیاسی شاید این باشد که در هر نوسانی، گویی جامعه که حساس شده است، می خواهد سریعاً آگاهی بیشتر و تازه تری کسب کند؛ و در ایران مطمئن ترین و جا افتاده ترین ابزار کسب آگاهی، کتاب است نه نشریات یا رسانه های گروهی دیگر. این مسأله شایان شرح و بسط بیشتری است که بضاعت ناچیز و سیاست مدانی راقم این سطور اجازه ورود در آن را نمی دهد.

ارزیابی نہائی

نگارندہ بر آن است کہ نشر امروز ایران در دہہ اخیر متحول شدہ است .
تکنولوژی چاپ در ایران امروز، روز آمد و مدرن است؛ امروزہ حروفچینی دستی، مانند
مسافرت با کجاوہ، امری نادر و غریب است و شاید فقط ۵ درصد چاپ در ایران بدین
شیوہ انجام می گیرد . نزدیک بہ پنجاہ سال یا بیشتر از انقراض چاپ سنگی در ایران
می گذرد . چاپ سنگی در سراسر جہان، جای خود را بہ خلف صدقش یعنی چاپ افست
دادہ است . امروزہ حتی اکثریت کسانی کہ جزو اہل قلم نیستند، ولی جزو اہل
کتاب اند، نام زوج فنی «فیلم و زینگ» را بسیار شنیدہ اند .

اغلب حروفچینی امروز ایران با دستگاہہای کامپیوتری کہ دو نوع پیشرفتہ و فعال
آن لاینوترون و کامپوست (= کامپیوست) است انجام می گیرد . سپس نوبت بہ لی آت
(صفحہ آرائی) می رسد . سپس از صفحات آراستہ فیلم و از فیلم زینگ تہیہ می شود .
زینگ صفحات حساس مسی است کہ معمولاً ۱۶ صفحہ از صفحات حروفچینی شدہ و
فیلم گرفتہ شدہ، بر روی آن منعکس می گردد . زینگ ہا بہ مدد ماشینہای بزرگ و
کوچک و خود کار یا نیمہ خود کار، نقش حروفچینی را بر روی کاغذ دلخواہ منتقل
می کند .

صحافی دستی ہم، مانند اغلب صنایع دستی، رو بہ انقراض است . امروزہ اغلب
فرایندہای صحافی اعم از تازنی و تہ دوزی فرمہای چاپی و تجلید و طلاکوب با ماشین
انجام می گیرد . در یک کلام نشر کتاب در ایران مدرن و مکانیزہ و غالباً کامپیوتری
است . یکی از جدید ترین گرایشہای فنی روی آوردن ناشران بہ چاپگرہای لیزری (لیزر
پرینتر) است .

امروزہ سرمایہ ہای جدی وارد بازار نشر می شود و در حدود یکہزار ناشر با
سرمایہ و سطح چاپ متفاوت، در ایران بہ امر نشر اشتغال دارند .

اولین جہش صنعت نشر جدید ایران انتقال بازار نشر و ناشران (ناشر -
کتابفروشہا) از خیابانہای ناصر خسرو و بوذرجمہری و بخشی از بازار، بہ شاہ آباد بود .
دومین گام یا جہش، سرایت این راستہ، بہ جلوی دانشگاه تہران و خیابانہا و محلات

مجاور است که همچنان ادامه دارد. و راسته جلوی دانشگاه همواره شلوغ و پرتردد است، و اگر چه به گرد رونق بازار ارز و بورس خیابانهای نادری و استانبول و فردوسی و منوچهری و سعدی نمی رسد، ولی برای خود، همراه با نواهای درهم برهم موسیقی و شبه موسیقی نوار فروشهای کنار خیابان و دستفروشهای بساط گسترده ای که چون سد معبر کرده اند در معرض باز خواست مأموران شهرداری هستند و در جنگ و گریز به سر می برند، برای خود عالمی دارد.

دیگر از پدیده های امیدوار کننده، جدا شدن جدی تر امر نشر از کتابفروشی است. و این به مدد فعالیت چندین و چند شرکت و شبکه پخشگر کتاب در تهران است که هم در سطح تهران و هم در سطح ایران کتاب پخش می کنند؛ و از آنجا که نشر کتاب با تولید انبوه سروکار دارد و درصد دستمزد پخش نیز بالاست (بین ۲۵ تا ۳۰ درصد از بهای روی جلد) لذا توزیع و پخش به اندازه نشر و گاه بیش از کتابفروشی (تک فروشی) به شیوه سنتی، سود دارد.

امروزه اگر چه کیفیت آموزش عالی تنزل کرده است، ولی تعداد دانشجویان بالاست. اگر دانش آموزان سالهای آخر دبیرستان را نیز جزو کتابخوانهای بالفعل یا بالقوه به حساب آوریم، نظر به «جوانی» بیش از حد جمعیت امروز ایران، درصد کتابخوانهای امروز کلاً به میزان معتناهی نسبت به یک یا دو دهه پیش افزایش یافته است. متأسفانه کارگران همواره گرفتارتر از آنند که کتابخوانهای فعالی باشند، اما کارمندان هم که گل سرسبد طبقه متوسط تشریف دارند، حقوق ناچیزشان اجازه خرید بیش از یک دو کتاب در ماه - و حتی هر چند ماه - نمی دهد.

اینکه در صفحات گذشته بنده منکر گرانی کتاب و مانعی به نام گرانی در راه کتابخوانی و رونق نشر شدم، به شیوه «تفأل به خیر» و «به دل خود بد نیاوردن» بود و گر نه منکر نمی توان شد که کتاب کالای گرانی است که اگر در زمینه گرانیهای دیگر و با مقایسه آنها، تسلی خاطر و راه توجیه پیدا نکنیم افسرده و نومید خواهیم شد.

به عبارت دیگر به قول یکی از صاحب نظران قبول است که کتاب نسبت به ۱۰-۱۵ سال قبل، بیش از سه چهار برابر گران نشده است، یعنی بسیار کمتر از کالاهای دیگر ترقی قیمت یافته است، ولی تفاوت عمده این است که درآمد و دستمزد اکثریت خریداران کتاب در طی این مدت، به سه چهار برابر افزایش نیافته است. اگر هم افزایش

می یافت، باز گرانیهای دیگر قدرت خرید کتاب را در او تضعیف می کرد. شاید باید شکر کنیم که کتاب بسی کمتر از چیزهای دیگر گران شده است. به قول حافظ:

حافظا چون غم و شادی جهان در گذراست

بهتر آنست که من خاطر خود خوش دارم

کلام آخر آنکه دهه اخیر جزو پر رونق ترین دهه ها در تاریخ صنعت نشر ایران است؛ و بحمدالله این رشد و رونق ادامه دارد. در ایران امروز در میان پدیده های فرهنگی گوناگون، شاید فقط سینماست که رونقی همانند یا بهتر از کتاب دارد.

زمستان ۶۸

IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No. [REDACTED]

Author [REDACTED]

Title [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

زبان

IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No. [REDACTED]

Author [REDACTED]

Title [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

گزتابهای زبان

(۱)

چهار گفتار یا گفت و گوی کوتاه مرا به خصلت خاصی از زبان توجه داد که پیش از آن به غفلت از کنارش می‌گذشتم. این چهار گفت و گونا گهان بنده را غواص دریای معانی کرد. تا به خود آمدم دیدم که رفته‌ام توی جلد شیر و شبیه‌العلماء شده‌ام و دارم بلا تشبیه با نگاه علمی به زبان می‌نگرم و سرانجامم به اینجا کشید که دارم مقاله‌ای می‌نگارم که غیر اهل فن تصور می‌کنند که من زبان‌شناسم، ولی زبان‌شناسان به صرافت و فراست در می‌یابند که بنده غیر اهل فتم.

بوریا با ف اگر چه با فنده ست نبرندش به کارگاه حریر
تنها شرط علمی ای که بنده برای نگارش این مقاله به کار بستم این بود که در
تحریر و تکمیل آن عجله نکردم و در طول یک سال هر چه مثال و مسئله به ذهنم می‌رسید
در داخل پوشه‌ای نگه می‌داشتم و هر وقت نفس اماره بی‌تابی می‌کرد که «وفی التأخیر
آفات» در جوابش به این مصراع حافظ پناهنده می‌شدم: «چون جمع شد معانی گوی
بیان توان زد.» تا سرانجام کاسه صبرم علماً و عملاً لبریز شد. نوشته حاضر محصول
بی حاصل آن تأملات است. اما آن چهار گفت و گوی کوتاه که حکم از درخت افتادن
سیب را برای نیوتون پیدا کرد از این قرار بود:

(۱) یک روز داشتم با یکی از برادرهایم اختلاط می کردم و از هر در سخن می گفتیم تا سخن به دوستی از دوستان من کشید. گفتم «بله، معمار با سواد است. اهل ادبیات هم هست. پدرش صدای قزوین را در می آورد.» بعد از گفتن این حرف دیدم که برادرم لبخند می زند. پرسیدم چرا می خندی؟ گفت مگر پدرش چه کار می کرد که صدای مردم قزوین را در آورده بود؟ گفتم نه جانم، منظورم این است که پدرش هفته نامه «صدای قزوین» را منتشر می کرد.

(۲) یک روز دیگر با سردبیر محترم «کیهان فرهنگی» درباره نمایشگاهی از نمایشگاههای خط و نقاشی - خط استاد جلیل رسولی صحبت می کردم. گفتم وقتی که سورة حمدی را که ایشان با دانگ جلی نوشته است با سورة حمدی که میر عماد نوشته است - و وزارت ارشاد هم آن را چاپ رنگی کرده است - ، مقایسه می کردم، دیدم که نونهای آقای رسولی بسیار محکم و متین و خوش دایره است و در قیاس با آن به نظرم آمد که نونهای میر عماد کج است. دوست سردبیرم گفت: راست است. و من یک لحظه نمی دانستم حرفها و اظهارنظر من راست است، یا نونهای میر عماد.

(۳) حوالی شب عید بود و در منزل، خانه تکانی داشتیم، فرزند خردسالم (پنج ساله) از چند پله یک نردبان دو سویه بالا رفته بود. من برای همه اهل منزل شربت درست کردم و به دست هر کدام لیوانی دادم. به این کوچولو هم که در پله های اواسط نردبان، نیمه ترسان، نیمه لرزان ایستاده بود، یک لیوان دادم، گفتم برو بالا. بلافاصله گفت از این بالاتر؟ منظور من این بود که لیوان شربت را برو بالا یعنی بخور، او تصور کرده بود که می گویم از پله های نردبان برو بالا.

(۴) یک بار هم یکی از دوستان برای من تعریف می کرد که «سیزده به در به بستان آباد رفتیم و خیلی خوش گذشت ولی آخرش پای مادر بزرگ یکی از بچه ها شکست و از دماغمان درآمد.» طبعاً ذهن غیر علمی بنده بی اختیار از تصور اینکه پای شکسته مادر بزرگ یکی از بچه ها چگونه از دماغ (بینی) آنها بیرون آمده است خنده اش گرفت.

به این می گویند براءت استهلال، که البته کمی بلندتر از اندازه شد. ولی به اطنابش می ارزید زیرا کلی کار مرا و حتی خواننده را آسان کرد و معلوم شد که از چه می خواهم سخن بگویم. همه ما این عبارت دو پهلوی را گفته یا شنیده ایم که گاه در محاوره

عادی وقتی که کسی از کسی می پرسد حالتان چطور است؟ مخاطب پاسخ می دهد: «بهتر از این نمی شود.» که محتمل دو معناست:

(۱) تعریفی ندارد و حداکثر بهبودش همین حالت [متوسط] است. (۲) در اوج خوبی است، به طوری که امکان ندارد که به درجه ای بهتر از این برسد. همچنین همه ما که به حمدالله تجربه آموخته هستیم، بارها در عمر خود آزموده ایم که در اغلب میهمانیها میزبان از یک یا چند تن از مهمانها می پرسد: «چای میل دارید؟» و اغلب مهمانها - که ما در این مقاله حواس پرتی طبیعی شان را به گردن کژتابیهای زبان می اندازیم - می گویند «- خیلی ممنون». و میزبان ها ج و واج می ماند که مهمان چای می خواهد یا نه. اروپاییان که غالباً زودتر از ما مسائل و مشکلاتشان را طرح و حل کرده اند، این مشکل را به این نحو رفع کرده اند که در پاسخ می گویند: «بله، خیلی ممنون» یا «نخیر، خیلی ممنون». این ملاحظات، نگارنده این سطور را به صرافت انداخت که اندکی بیشتر در بحر این ابهامها و نابسامانیها که گویا در اغلب زبانهای طبیعی هم هست، شاید هم طبیعی زبان است، بیشتر غوطه بزنند. آری مراد ما بحث از پدیده ابهام است که در زبان عالمگیر انگلیسی به آن Ambiguity می گویند یعنی دو یا چند پهلویی، که باید توجه داشت که با ابهام Amphiboly فرق دارد. ابهام پدیده ای مثبت است و اساس آن بر دو یا چند معنی داشتن یک کلمه یا یک عبارت است که البته یک معنی پیداتر و معنی یا معنی های دیگر پنهان تر است. ابهام از صنایع ظریف معنوی شعر و نثر دیروز و امروز سراسر جهان است. و ادبیات فارسی عرصه جولان آن است و شاعرانی نظیر کمال الدین اسماعیل اصفهانی و خواجوی کرمانی و سلمان ساوجی و سعدی و حافظ شیرازی و عبید زاکانی قزوینی استادان بی بدیل این شگردند.

فی المثل وقتی که سعدی می گوید:

قاضی شهر عاشقان باید که به یک شاهد اقتصار کند
شعرش ابهام دارد. و کلمه «شاهد» محتمل دو معنی است، یکی گواه. یعنی باید به جای دو گواه که رسم است، به یک گواه بسنده کند. دوم زیبارو. یعنی عاشق نباید بوالهوس باشد و باید فقط به یک زیباروی دل ببندد. یا حتی مفهوم سوم هم از این بیت بر می آید و آن اینکه به مصداق حدیث «اطلبوا الخیر عند حسان الوجوه»، می گوید از آنجا که خاطر زیبا رویان عزیز است، قاضی شهرشان هم باید احترام ایشان را رعایت کند و

شهادت یک نفره آنان را به جای شهادت عدلین بپذیرد و این در فرهنگ اسلامی سابقه دارد که قاضی به بعضی از ثقات و راستکرداران احترام می‌نهاد و شهادتشان را در حکم دو شهادت تلقی می‌کرد. یا وقتی حافظ می‌گوید:

دی می‌شد و گفتم صنما عهد به جای آر گفتا غلطی خواجه در این عهد وفا نیست
«عهد» در بردارنده دو معنی است: ۱) زمانه، ۲) پیمان.

کاش می‌توانستم با بیانی بدون ابهام و ابهام بیان کنم که بین ابهام و ابهام چه رابطه و نسبتی برقرار است. در حال حاضر فقط به نظرم چنین می‌آید که هر ابهام دارای ابهام است، ولی هر ابهامی دارای ابهام نیست. ابهام در واقع نوعی ابهام معیوب و ناقص و ابتدائی است. محافظه کارانه‌ترین حکم این است که سر بسته بگوییم ابهام پدیده‌ای هنری و مثبت، و ابهام پدیده‌ای غیر هنری و منفی است. البته این تعریف ابهام نیست، صفتی از صفات آن است. گویا معنای ابهام نیز خود به نوعی ابهام دارد. تعریف همانگویانه دیگری که می‌توان از ابهام کرد این است که عبارت است از یک عیب و ایراد نحوی - معنایی که باعث اختلال در ابلاغ پیام و محتوای یک جمله می‌گردد. این عیب و ایراد یک نوع نیست و انواع دارد. و شصت - هفتاد مثالی که از جملات ابهام‌دار نقل خواهیم کرد، از ابهام، رفع ابهام خواهد کرد.

باری بعضی صنایع در علم بدیع هست که با بحث ما شبیه است و به هر حال کثرتابیه‌های خوشایندی در بردارد. یکی از آنها را «توجیه» نام نهاده‌اند. و مثالی که برای آن می‌زنند این است که یکی از ظرفای عرب که طبعی موزون داشت به نزد خیاطی که اعور (یک چشم) بود رفت و گفت که اگر برای من جامه‌ای بدوزی که معلوم نباشد جبه است یا قبا، من هم در عوض برای تو شعری می‌سرایم که معلوم نباشد مدح است یا هجاء. خیاط که ماهر بود از عهده برآمد و چنان تن پوشی دوخت که شاعر پسندید. شاعر هنرمند هم به شرط خود وفا کرد و از عهده عهد برون آمد، و شعری گفت دو پهلوی که ترجمه مصرع اصلی اش چنین است: «کاش هر دو چشمش مثل هم بود.» یا «کاش آن چشمش هم مثل این یکی بود.» [لیت عینیه سواء] شبیه به همین صفت، صفتی است از صنایع غیر سنگین، به نام المحتمل للصدین [محتمل الصدین] که رشیدالدین و طواط (در حدائق السحر تصحیح عباس اقبال، ص ۳۶) پس از داستان خیاطی که نقل کردیم، سه بیت شعر نیز برای آن مثال می‌زند از این قرار:

ای بر سر خوبان جهان بر سرهنگ پیش دهنّت ذره نماید خرچنگ
(عنصری)

ای خواجه، ضیا شود ز روی تو ظلم با طلعت تو سور نماید ماتم
(وطواط)

روسبی را محتسب داند زدن شاد باش ای روسبی زن محتسب
(از شاعر نامعلوم)

پدیده همجواری هم با این پدیده ابهام کژتاب داریم که علمای افرنگ بدان
پارادوکس [کما بیش برابر با «شبهه»، «شطحیه»، «متناقض نما»] می گویند. فی المثل
اگر کسی بگوید «همه حرفهای من دروغ است» آیا این حرفش راست است یا دروغ؟
اگر راست باشد، دروغ است، و اگر دروغ باشد راست است. یک پدیده دیگر داریم به
نام «استثناء منقطع» که مراد از آن این است که چیزی یا چیزهایی را که جزو یک
مجموعه نیست از آن مجموعه منها کنیم. با این کار، این توهم ایجاد می شود که گویی
آن چیز یا آن چیزها، جزو آن مجموعه است. این معنی مثل همه معانی دیگر با مثال بهتر
روشن می شود: «تیمور لنگ هنری جز کشتار مسلمانان نداشت.» که موهم این معناست
که «کشتار مسلمانان» جزو هنرهاست. یا «من در این معامله سودی غیر از ضرر نبردم»
که موهم این معناست که ضرر هم جزو سودهاست. این پدیده به هر حال خواسته یا
ناخواسته کژتابی زبانی به همراه دارد. حالا که اینهمه پدیده شناسی می کنیم حیف است
که به یک پدیده دیگر اشاره نکنیم و آن پدیده ای است که در عربی به آن «لام عاقبت»
می گویند. چون با «ل» بیان می شود. و مثال معروف آن، دوبار در مصراع دوم این بیت
آمده است:

لَه مَلَكٌ يَنَادِي كُلَّ يَوْمٍ لِدُوا لِّلْمَوْتِ وَابْنُوا لِّلْخَرَابِ

(فرشته ای از سوی او هر روز ندا در می دهد که آی آدمها برای مردن زاده
شوید، و برای ویرانی به آبادانی پردازید) این پدیده را باید در فارسی «تای عاقبت»
بنامیم زیرا با «تا» بیان می شود: «این زن را گرفتم تا بلای جانم شود.» «به دانشگاه
رفتم، و درس خواندم، تا نتوانم مخارج زندگیم را تأمین کنم.»

همچنین پدیده نوظهوری داریم به نام «کاریکلماتور» که در سالهای اخیر به مدد
طبع فیاض بعضی از طنزپردازان ساخته شده است و اسمش هم با مسمی است و مرکب از

«کاریکاتور» و «کلمات» است.

همچنین همه خوانندگان اهل تمیز می‌دانند و نباید به لقمان حکمت آموخت که یک نوع ابهام هنری داریم که پدیده‌ای مثبت است. همانند لبخند ژو کوند، وهاله‌های معنایی سایه-روشن که گرداگرد آثار هنری بدیع و بلند را فرا گرفته است، و آن ابهامی است والا و زیبا و فکرانگیز و همانند ابهام است که چه عالماً عامداً ساخته شده باشد، و چه بی‌اختیار از دست هنرمند در رفته باشد، عزیز و ارزشمند است و عرض عریضی در هنرشناسی دارد و مراد ما از این مقاله یا در این مقاله دست کم گرفتن آن ابهام والای مثبت نیست. مثلاً وقتی حافظ می‌گوید:

شب تاریک و بیم‌موج و گردابی چنین هائل کجا دانند حال ما سبکباران ساحلها
شبش از این شبهای عادی و موج و گردابش هم طبیعی و از عوارض جغرافیایی
نیست. سبکباران ساحلهایش هم همینطور. و بیش از نیمی از اشعار حافظ و نیمه بیشتر
همه هنرهای خوب و والا از این ابهام خوب و والا برخوردارند. آنچه مراد ماست
ابهامهای منفی و کژتابیهایی است که در ساختار بعضی ابیات حافظ هم مشاهده می‌گردد.
شبهه به آنچه قدما «ایجاز مخل» یا «ضعف تألیف» می‌گفتند، که به چند فقره از
آنها اشاره می‌کنیم:

روزها رفت که دست من مسکین نگرفت زلف شمشاد قدی، ساعد سیم‌اندami
که معلوم نیست «دست من» فاعل جمله است یا مفعول؟ همچنین «زلف» و
«ساعد» فاعل هستند یا مفعول. یعنی دست من زلف و ساعد سیم‌اندami را نگرفت، یا
زلف و ساعد سیم‌اندami دست مرا؟ اگر هم بگویید این فقره، از مقوله کژتابی و ابهام
منفی نیست، بلکه از مقوله ابهام است و پدیده‌ای مثبت است، بحثی و جدلی ندارم. یا آنجا
که می‌گوید:

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند

هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد

مرادش از «افزون نخواهد شد» «کم یا افزون نخواهد شد» است. زیرا تغییر
قضای الهی و قسمت بشری فقط با افزودن نیست، با کاستن هم هست. یا آنجا که
می‌گوید:

بیا که رونق این کارخانه کم نشود به زهد همچون تویی یا به فسق همچو منی

مراد اصلی اش این است که بین و بدان و بپذیر که رونق این کارخانه (کل عالم هستی، یا کاروبار شریعت) نه با زهد تو افزون می شود، و نه با فسق من کاسته می گردد. یا آنجا که می گوید:

جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد زنهار دل مبند بر اسباب دنیوی
مرادش این است که جمشید جز حکایت جام در جهان باقی نگذاشت. یا آنجا

که می گوید:

صراحی و حریفی گرت به چنگ افتد به عقل نوش که ایام فتنه انگیزست
قهرأ این سؤال مضحک به ذهن بعضی از خوانندگان می رسد که مگر «حریف»

(یار و دلبر و معشوق و غیره) «نوشیدنی» است؟

خوانندگان گرامی توجه داشته باشند که مدتهاست از مقدمه مقاله گذشته ایم و داخل متن شده ایم و اینک از آن هم داخل تر خواهیم شد، و با مثالهای پخته ای که نقل خواهیم کرد، ماده خامی برای منطق دانان، زبان شناسان سخن سنجان و قاطبه زبان بازان فراهم خواهیم ساخت. مثالها یعنی جمله های کژتاب را شماره گذاری و با حروف سیاه درج می کنیم که برجسته تر و زود یاب تر باشد. و ذیل آنها دو- و گاه سه- معنای محتمل را با «الف» و «ب» مشخص می کنیم، تا سرانجام ببینیم که می توان از آنها نتیجه علمی یا اخلاقی گرفت یا نه. ضمناً چند مثال را که از یک الگو پیروی می کند، با شماره فرعی (ممیزدار) از شماره اصلی ممتاز می گردانیم.

۱. جامعه شناسان اقوام بدوی.

الف) جامعه شناسانی که از میان اقوام بدوی برخاسته اند.

ب) جامعه شناسانی که درباره اقوام بدوی تحقیق می کنند.

۲. من ترا از پدرت بیشتر دوست دارم.

الف) من ترا از آن میزانی که پدرت ترا دوست دارد، بیشتر دوست دارم.

ب) من ترا بیشتر از آن میزانی که پدرت را دوست دارم، دوست دارم.

۳. او همراه پدر و مادر بیمارش به سفر رفت.

الف) هم پدرش بیمار بود، هم مادرش.

ب) فقط مادرش بیمار بود.

شبه همین:

۳/۱. خبرنگار کیهان با ۲۵ مرد و زن نازا مصاحبه کرد.

(الف) مردها هم نازا بودند.

(ب) مردها عادی و بارور بودند، فقط زنهای نازا بودند.

۴. قاتل خالد بن ولید که از بزرگترین مردان اسلام است کعب بن عمیر بود.

(الف) قاتل خالد از بزرگترین مردان اسلام است.

(ب) خود خالد از بزرگترین مردان اسلام است.

۴/۱. او با دختر یکی از بزرگان به نام حشمت السلطنه ازدواج کرد.

(الف) نام آن بزرگ - یعنی پدر دختر - حشمت السلطنه بود.

(ب) دختر او حشمت السلطنه نام داشت.

۵. قاتل عمار یاسر رضی الله عنه پس از واقعه صفین چندان نریست.

- معلوم نیست «رضی الله عنه» به قاتل عمار بر می گردد و یا به خود عمار.

در اینجا بیان نکته‌ای ضرورت دارد و آن اینکه به قول علمای بلاغت و

ادب شناسان در هر سخنی قرآینی حالی و مقالی و صارفه و معینه در کار است که در رفع

ابهام مدد می‌رساند. فی المثل در همین مثال، به قرینه عقل و عرف معلوم است که هرگز

در مورد قاتل آنهم قاتل یکی از صحابه خوشنام، جمله دعائیة «رضی الله عنه» به کار برده

نمی‌شود. ما در این مقاله قرینه‌ها را از هر نوع که باشد نادیده گرفته‌ایم. یا اصولاً وارد

این بحث نشده‌ایم که شگردها و چاره‌های رفع ابهام از چه قرار است.

۶. من دوست عاشق ترا می‌شناسم.

(الف) من دوستی را که عاشق تست می‌شناسم.

(ب) دوست ترا که عاشق است (ولی عاشق دیگری، نه تو) می‌شناسم.

(پ) کسی را که با عاشق تو، دوست است می‌شناسم.

۷. من پدر زن مرحومم را به خواب دیدم.

(الف) اب‌الزوجة خود را که مرحوم شده است، به خواب دیدم.

(ب) اب‌الزوجة زنده زن متوفای خود را به خواب دیدم.

۸. من مثل تو زود باور نیستم.

(الف) من مثل تو که زود باوری، زود باور نیستم.

(ب) من هم مثل تو که زود باور نیستی، زود باور نیستم.

۹. با وجود امثال شما وضع دانشگاه اصلاح نمی شود.

الف) وجود شما برای اصلاح دانشگاه مفید است، ولی کافی نیست.

ب) وجود شما خود مانع اصلی اصلاح دانشگاه است!

۱۰. به محض اینکه برادرش را دید کراواتش را مرتب کرد.

- کراوات خودش را مرتب کرد یا کراوات برادرش را؟

شبهه به همین چند مثل که همگی حاکی یا ناشی از اغتشاش در رجوع یا مرجع

ضمیر است:

۱۰/۱. حسن زن خود و برادر ثروتمندش را دوست دارد.

- برادر ثروتمند خودش یا برادر ثروتمند زنش را دوست دارد؟

۱۰/۲. او عمل جراحی خود را موفقیت آمیز اعلام کرد.

الف) عمل جراحی ای را که بر روی شخص دیگری انجام داده بود.

ب) عمل جراحی ای که پزشک جراح بر روی خود او انجام داده بود.

۱۰/۳. پلیس، تروریستی را که سایه به سایه دنبالش بود دستگیر کرد.

- کی سایه به سایه به دنبال چه کسی بود؟ پلیس به دنبال تروریست یا بالعکس؟

۱۰/۴. اکبر لامپ تلویزیون را تعمیر و سپس آن را روشن کرد.

- تلویزیون را روشن کرد یا لامپ را؟

۱۰/۵. هوشنگ قفل در را باز کرد و سپس آهسته آن را بست.

- قفل را بست یا در را؟

۱۱. جهان سوم بیشتر از این پیشرفت نمی کند.

الف) پیشرفت جهان سوم در حدود و در سطح خوبی است و میزان آن

ثابت است.

ب) پیشرفت جهان سوم دیگر در همین حد [نازل] متوقف شده است، و آینده ای

ندارد.

یک پدیده بیمارگونه و کژتاب دیگر داریم که عبارت است از نقل قول

غیرمستقیم. به چند مثال زیر توجه کنید:

۱۲. حمید به حامد گفت بزودی نتیجه امتحاناتش را خواهند داد.

الف) نتیجه امتحانات حمید را؟

ب) نتیجه امتحانات حامد را؟

۱۲/۱. افسر نگهبان گفت امشب نوبت نگهبانی من است.

الف) نوبت نگهبانی خود افسر نگهبان است.

ب) نوبت نگهبانی کسی که قائل این حرف و مخاطب افسر نگهبان است.

۱۲/۲. احمد به محمود گفت اگر امسال در کنکور شرکت نکند، دیگر رغبت

ادامه تحصیل را از دست خواهد داد.

- چه کسی شرکت نکند، و چه کسی رغبتش را از دست خواهد داد احمد یا

محمود؟

۱۳. او نامردم آمیز است.

الف) با نامردمان معاشرت می کند.

ب) او مردم آمیز - معاشرتی - نیست.

۱۳/۱. او ناحق شناس است.

الف) او ناحقی ها را می شناسد.

ب) او حق ناشناس یا حق شناس است.

۱۴. همه مردم وظیفه شناس نیستند.

الف) فقط بعضی ها وظیفه شناس نیستند.

ب) تمامی مردم وظیفه شناس اند.

۱۵. در افریقا انسانها از کودکی به پیری می رسند.

الف) سطح زندگی شان خوب است و عمر کافی می کنند، لذا از کودکی به

جوانی و سپس به میانسالی و پیری می رسند.

ب) برعکس، چنان زندگیشان سخت است که یک راست از کودکی به پیری

زودرس می رسند.

۱۶. خداوند جهان را از عدم آفرید.

الف) از «حالتی» که وجود نداشت [در مرحله عدم بود] به حالت موجود در آورد.

ب) جهان را از جنس «چیزی» که همان عدم باشد آفرید.

۱۶/۱. انسان از نادانی به سوی دانایی می رود.

الف) از مبدأ نادانی که حالت اولیه و طبیعی اوست، سیر استکمالی می کند و به

دانایی می‌رسد.

(ب) به علت نادانی است که انسان به دنبال علم می‌رود.

۱۷. او از ولگردی به جیب‌بری پرداخت.

(الف) شغل شاغلش را که ولگردی بود رها کرد و به شغل شریف جیب‌بری

پرداخت.

(ب) از فشار بیکاری و ولگردی، ناچار شد که به جیب‌بری پردازد.

۱۸. یکی از زنان مدیر مدرسه، از شغل خود استعفا داد.

(الف) یکی از خانمهایی که شغلش مدیریت مدرسه بود، از شغلش استعفا کرد.

(ب) یکی از زنان - یعنی یکی از همسران مردی که مدیر مدرسه بود و طبعاً چند

زن داشت - استعفا داد.

معروف است که بعضی از محققان روس در یکی از ملاقاتهای خود از مرحوم

دکتر معین پرسیده بودند که «خانم دکتر معین» همسر ایشان است، یا دخترشان؟

۱۹. من از راهنمایی شما پشیمانم.

(الف) از راهنمایی کردن من شما را...

(ب) از راهنمایی کردن شما مرا...

۲۰. جان‌دان مورخ فلسفه یهودی است.

(الف) جان‌دان مورخ «فلسفه یهودی» است، و از نظر دینی هم شاید فرضاً

مسیحی باشد.

(ب) جان‌دان مورخ فلسفه عمومی است، ولی از نظر نژاد و مذهب یهودی است.

۲۰/۱. جان‌دان مورخ فلسفه یهودی بیروحي است.

(الف) جان‌دان مورخ ... بیروحي است.

(ب) فلسفه یهودی، یا فلسفه یهودی‌ای که او مورخ آن است، بیروح است؟

۲۱. او شحنه‌شناس است.

(الف) شحنه او را می‌شناسد.

(ب) او شحنه را می‌شناسد.

۲۲. از شدت آرزو جوان گردد پیر

(الف) از شدت آرزو، مرد یا زن جوان پیر می‌گردد.

(ب) از شدت آرزو، مرد یا زن پیر جوان می گردد.

۲۲/۱. از رهگذار حادثه قارون شود گدا

(الف) قارون تبدیل به گدا می شود.

(ب) گدا تبدیل به قارون می گردد.

مطابق این الگو مثالهای نظراً نامحدودی می توان ساخت.

۲۳. برای این کتاب - یا فلان عتیقه - نمی توان قیمتی قائل شد. این نوع چیزها

قیمت ندارد.

(الف) خیلی ارزشمند است.

(ب) بی ارزش است.

۲۴. او برای بازدید پنج روزه از تهران وارد فرود گاه مهرآباد شد.

به محل ویرگول در این نمونه ها دقت کنید:

(الف) او برای بازدید [،] پنج روزه از تهران وارد فرود گاه مهرآباد شد.

(ب) او برای بازدید پنج روزه [،] از تهران وارد فرود گاه مهرآباد شد.

(پ) او برای بازدید پنج روزه از تهران [،] وارد فرود گاه مهرآباد شد.

این مثال واقعی است و از رادیو شنیده شده است. و اگر مکث و تکیه را جانشین

ویرگول بدانیم، قرائت این خبر از رادیو، مطابق با شکل (پ) که شکل درست است، نبوده است.

۲۵. منتقد یا نمونه خوان پنج غلط از مقاله او گرفت که اتفاقاً همه درست بود.

(الف) غلطها واقعاً غلط بود، یعنی ایرادها وارد بود.

(ب) به طریقه ای نادرست و نابجا غلط یا ایراد گرفته بود، و غلط گیری

یا ایراد گیری های او نابجا و نادرست بود.

۲۶. جواد با جعفر بچگانه [کود کانه] رفتار می کرد.

(الف) جعفر بچه بود، لذا رفتار جواد با او مناسب بود.

(ب) جعفر و جواد هر دو بزرگسال بودند، ولی رفتار جواد با جعفر خام و

کود کانه بود.

۲۷. هیچ کارمند وظیفه شناسی تن به دریافت رشوه های ناچیز نمی دهد.

- یک معنایش این است که ولی تن به دریافت رشوه های کلان می دهد!

۲۸. این عکس، شما را به یاد من می‌اندازد.

(الف) با این عکس، من به یاد شما می‌افتم.

(ب) با این عکس، شما به یاد من می‌افتید.

۲۹. خط من از خط میر عماد بدتر است.

(الف) خط میر عماد بد است، ولی خط من از خط او بدتر است.

(ب) خط میر عماد عالی است، ولی خط من به خوبی خط او نیست، یا کمتر از خط

او خوب است.

۲۹/۱. غزل سعدی سست‌تر از غزل حافظ است.

(الف) غزل حافظ سست است، ولی غزل سعدی از او سست‌تر است.

(ب) غزل حافظ در کمال استحکام است، ولی استحکام غزل سعدی از غزل او

کمتر است.

۲۹/۲. مهین از خواهر خود زشت‌تر است.

(الف) خواهر مهین زشت است، ولی مهین از او زشت‌تر است.

(ب) خواهر مهین واقعاً زیباست، ولی مهین کمتر از او زیباست.

و مثالهای این الگو نظراً نامحدود است.

۳۰. او چند قصیده از قصاید خاقانی را بی‌اشکال خواند.

(الف) چند قصیده از قصاید خاقانی را درست و بدون اشکال قرائت کرد.

(ب) او اعلام کرد که چند قصیده خاقانی بدون اشکال است، یعنی بقیه باید

بررسی شود که آیا عیب و اشکال دارد یا خیر. یا اینکه بقیه بررسی شده است و همه عیب

و اشکال دارد.

[توضیح آنکه این مثال به نظرم ابهام (با دو نقطه) دارد. زیرا «خواند» دارای دو

معناست.]

۳۰/۱. او به جای اسب، ارابه می‌کشد.

(الف) او به جای کشیدن تصویر اسب، به کشیدن تصویر ارابه می‌پردازد.

(ب) او وظیفه اسب را به عهده گرفته است و ارابه را با خود و نیروی خود می‌کشد

و پیش می‌برد.

این مورد هم مانند مورد پیشین، ابهام (با دو نقطه) دارد. حال آنکه ما ابهام را از

مقوله بحث ابهام خارج کردیم. منظور این است که «به جای» و «می کشد» هر کدام دو معنی دارد. و در ابهام (با یک نقطه) این شرط ملحوظ است که کلمه‌ای دو معنایی در کار نباشد، و خلل در ساختار جمله باشد.

۳۰/۲. اگر داد گاه هم بگذارد، من پا روی حق نخواهم گذاشت.

این مورد هم مانند دو مورد بالا ابهام دارد - در کلمه «بگذارد» -

۳۱. ایمان داشتن، بدون شک کار دشواری است.

الف) ایمان داشتن، بدون شک ورزیدن، کار سختی است.

ب) تردید نیست که ایمان داشتن کار مشکلی است.

۳۲. او پس از فرار از زندان، در جنگ داخلی اسپانیا که در آن کشته شد، شرکت

کرد.

این مثال واقعی است و از یک ترجمه برگرفته شده است. و موهم این معنی است

که او پس از کشته شدن در جنگ، در آن شرکت داشته است.

۳۳. در غیاب شما به ما خوش گذشت.

الف) در زمان غیبت شما به ما خوش گذشت.

ب) به علت غیبت شما به ما خوش گذشت.

۳۴. منشی کلمه به سرعت را به کندی می نوشت.

[محض تغییر ذائقه این یکی را بی توضیح می گذاریم و می گذریم.]

۳۵. او مثل بلبل انگلیسی حرف می زند.

- موهم این معنی است که بلبل هم انگلیسی حرف می زند.

۳۶. مجید و همسر اولش در اوایل سال ۱۳۵۲ ازدواج کردند.

الف) مجید و همسر اولش که از همدیگر طلاق گرفته بودند، هر یک با شخص

دیگری، شخص ثالث و رابع داستان، ازدواج مجدد کردند.

ب) مجید و آن دختر یا آن زن که اینک همسر اول او به حساب می آید، در سال

۱۳۵۲ ازدواج کردند.

۳۷. مردان پارسا را هیچ لهو و لعبی از یاد آخرت غافل نمی کند.

الف) مردان پارسا اهل لهو و لعب هستند، ولی در عین حال این لهو و لعب باعث

غفلت آنها از یاد آخرت نیست.

کژتابیهای زبان (۱) — (ب) مردان پارسا اصلاً و ابداً به هیچ لهر لعبی گرایش ندارند و لذا از یاد آخرت غافل نیستند.

۳۸. او از هیچکس به خوبی من پرستاری نکرد.

(الف) او از همه خوب پرستاری کرد ولی از من پرستاری بهتری کرد.

(ب) او از همه خوب پرستاری کرد، ولی پرستاری ای که من از دیگران کردم، از

پرستاری او بهتر بود.

(پ) او از آدمهای بسیاری پرستاری کرد که هیچکدام به خوبی من نبودند.

۳۹. او در این جنگ فرزند ارشد، و تنها نان آور خانواده اش را از دست داد.

(الف) فرزند ارشدش همان نان آور خانواده بود. یعنی فقط یک نفر را

از دست داد.

(ب) هم فرزند ارشدش را، هم فرزند دیگر یا شخص دیگری را که نان آور

خانواده اش بود از دست داد.

۳۹/۱. او با خواهر خود و تنها زنی که محرم او بود به حج رفت.

- این شخصیت (ها) یک نفر بود (هاند) یا دو نفر؟

۳۹/۲. او با ارزشترین کتاب کتابخانه خود و تنها نسخه خطی ملکی خود از دیوان

حافظ را در حراج فروخت.

- این کتابها یکی بوده یا دو تا؟

۳۹/۳. شب یلدا و طولانی ترین شب سال را به شب نشینی گذراند.

- دو شب بوده است یا یک شب؟

توضیح آنکه نمونه ها و مثالهای این الگو نظراً نامحدود است.

۴۰. دو خواهر و برادر به علت بیماری وبا در تربت جام جان سپردند (کیهان، شماره

۱۳۵۶۴).

این جمله ابهام یا کژتابی دارد و معلوم نیست که این عده دو نفر یا سه نفر یا

چهار نفر بوده اند. ولی از متن خبر برمی آید که اینان فقط دو تن بوده اند، یک خواهر و

برادر، نه دو خواهر و یک برادر، یا دو خواهر و دو برادر.

۴۱. او عمری با ریا و خودخواهی مبارزه کرد.

(الف) ریاکارانه و خودخواهانه مبارزه کرد.

ب) با آفاتی چون ریا و خودخواهی در افتاد و آنها آماج انتقاد و مبارزه او بودند.
 ۴۲. پوست بز دباغی شده گران است.

الف) پوست بزی که آن بز - زنده زنده! - دباغی شده باشد.
 ب) پوست دباغی شده بز.

۴۲/۱. انگشت پای گچ گرفته اش را به من نشان داد.

الف) تمام پایش در گچ بود، و انگشتش را که معلوم نیست در گچ بوده یا نه، به من نشان داد.

ب) فقط انگشت پایش را گچ گرفته بودند.

۴۲/۲. جلد کتاب خوش چاپ چند رنگش را به دیوار زده بود.

- کتاب خوش چاپ و چند رنگ بوده یا جلدش؟

۴۲/۲. پایه میز خاتمکاری شده ای در معرض دید من بود.

- تمام میز خاتمکاری شده بود یا فقط پایه اش؟

توضیح آنکه نمونه های این الگو هم نظراً نامحدود است.

کژتابیهای زبان

(۲)

در مقاله اول نوشته بودم که «چهار گفتار، گفت و گوهای کوتاه مرا به خصلت خاصی از زبان توجه داد که پیش از آن به غفلت از کنارش می گذشتم.» و گفت و گوی سوم را چنین شرح داده بودم:

«حوالی شب عید بود و در منزل، خانه تکانی داشتیم. فرزند خردسالم (پنج ساله) از چند پله یک نردبان دوسویه بالا رفته بود. من برای همه اهل منزل شربت درست کردم، و به دست هر کدام لیوانی دادم. به این کوچولو هم که در پله های اواسط نردبان، نیمه ترسان، نیمه لرزان، ایستاده بود، یک لیوان دادم، گفتم برو بالا. بلافاصله گفت: از این بالاتر؟ منظور من این بود که لیوان شربت را برو بالا، یعنی بخور. او تصور کرده بود که می گویم از پله های نردبان برو بالا...»

همان فرزند کژتاب بازیگوش بنده که در مقاله قبلی شیرین سخنی کرده بود، پس از حدوداً یک سال، در این مقاله هم، مانند هنرمندان خردسال، نقش ایفا می کند. ماجرای کوچک جدید او از این قرار است که یک روز از روزهای سخت زمستانی، ناگهان بخاری مدل ۵۱ منزل ما - که کانون نیمه گرم خانواده ما مرهون همت اوست - شروع کرد به بدلگامی و بدسوزی و گریه رقصانی و گازهای بویناک متصاعد کردن.

اهل خانه لاجرم در صدد چاره‌جویی بر آمدند. سه ساعت بعد، هوشنگ آقا، بخاری‌ساز ارمنی محله‌ما - که اخلاق اسلامی‌اش زبانزد همگان است - بالای سر مریض حاضر بود و داشت با بخاری ور می‌رفت، و دود و دوده، راه دید و دیده را بسته بود.

از طرف دیگر همسر ایثارگر و دانش‌پرورم، برای آنکه مبادا در سیر و سلوک علمی اینجانب مختصر فتوری رخ دهد، که فی‌الواقع صدمه‌اش جبران‌ناپذیر است، منقلی پر آتش فراهم ساخته بود. (گوا اینکه «منقل» هم در این مثال کثرتابی دارد و یاد آور حزب منحلّه دیگری است) و گذاشته بود نزدیک میز تحریر من. فرزند شش ساله نامبرده‌ام - که می‌توان موقتاً اسمش را گذاشت پل کوچولو - از اشتغال علمی اینجانب استفاده کرده با منقل ور می‌رفت. فرزند فهیم‌تر بزرگ‌ترم، به برادر کوچک‌ترش - پل کوچولو - نهیب زد که «بچه فوت نکن، خاکستر بلند می‌شه.» پل کوچولو، بالحنی حق به جانب در پاسخش گفت: «من که فوت نمی‌کنم. دارم سر خودم رو گرم می‌کنم.» من، غرق در مشغله علمی، لبخند کمرنگی زدم، در دل گفتم عجب پل کوچولوی خوبی که دارد برای خودش مشغله و «سرگرمی» درست می‌کند.

دوباره فرزند بزرگ‌ترم به سر برادر کوچک‌ترش داد زد. و پل کوچولو، بالحنی معصومانه‌تر و حق به جانب‌تر، همان جواب را داد. من کنجکاو شدم. یک لحظه خود را به هر زحمتی بود، از غرقابۀ علم بیرون کشیدم و به آن طرف نگاهی انداختم. دیدم که پل کوچولو «سرش» را یک‌وری کرده و روی آتش منقل گرفته است که «گرم» شود. اینجا بود که تازه معنای جمله‌او را که می‌گفت «دارم سر خودم را گرم می‌کنم» فهمیدم. دو روز بعد، گفت و گوی کوچک و کثرتاب دیگری بین پل و من در گرفت. آن روز، زودتر از موعد همیشگی ناهار، گرسنه شده بودم. عیالم که خوشبختانه ناراحتی گوارشی‌ام را جدی می‌گیرد، غذای مرا زودتر از غذای دیگران آماده کرده و چنانکه از «زن خوب فرمانبر پارسا» انتظار می‌رود، در سینی و در برابر من گذارده بود. تکرانه مشغول خوردن شدم. در این اثنا، پل را دیدم که دوروبر من می‌پلکد. فکر کردم او هم دچار گرسنگی زودرس شده است. گفتم: «پل، میل داری با بابات غذا بخوری؟». گفت: «نه، میل ندارم.» و من فی‌الواقع نفهمیدم او به غذا میل ندارد یا به هم‌غذایی با من. یک بار دیگر هم یکی از خویشانم در منزل ما با من ناهار می‌خورد. و ضمن غذا خوردن گفت: «والله من در خانه خودمان چندان میلی به غذا ندارم.» من از در طنز در

پاسخش گفتم: «شما به یک همغذای خوب احتیاج دارید. مثل من.» که معلوم نبود آن همغذای خوب، منم، یا من نیز به یک همغذای خوب احتیاج دارم.

حالا بهتر است قدری جدی تر شده و بحث را از این حالت خودمانی و خانوادگی و غیر علمی خارج ساخته، مراتب دقت نظر و صحت عمل خود را، به طریقی منصفانه و بیطرفانه، در باقی مانده این مقاله بر خوانندگان دقیق النظر خود ثابت کنم.

چنانکه خوانندگان گرامی استحضار دارند، از یک طرف ما در عصر شبکه‌ها به سر می‌بریم: شبکه آبرسانی، شبکه برق، شبکه اطلاعات و اطلاع‌رسانی، شبکه اول و دوم - و در کشورهای خارجه: چندم - تلویزیون و خلاصه شبکه فساد و جاسوسی و چیزهای دیگر. و از طرف دیگر مواجه با تولید انبوه در هر زمینه هستیم. از طرف سوم (و به قول سره‌نویسان: سدیگر) آنکه قانون باید کلیت داشته باشد، و احکام و گزاره‌های علمی، برای آنکه ان شاء الله قانون شوند، باید از کلیت و شمول برخوردار باشند. از طرف چهارم بنده می‌خواستم به تیغ مرتضی علی هم که شده به بحث خود که البته ربطی به علم عظیم الشان زبان‌شناسی ندارد، جنبه یا وجهه یا حتی جلوه علمی بدهم. لذا گفتم چاره‌ای نیست جز اینکه شبکه‌ای کشف کنم، و با تولید انبوه، و در آرزوی برخورداری از شمول قانونها و قانونمندیهای علمی، مقادیر معتابهی جمله کرتاب که دارای ساختمان نحوی واحد یا مشابه بوده، یا لااقل به قول مرحوم لودویگ ویتگنشتاین «شباهت خانوادگی» داشته باشند، پیدا و عرضه کنم، تا رشته علمی نوحاسته «کرتابی شناسی» - که تا این لحظه و امروز به قول مولانا: «چون کشتی بی‌لنگر کثر می‌شد و مژمی شد» - به قول شیخ اجل: «قدر بیند و به صدر نشیند.»

کشف شبکه کرتابی

به نظرم می‌رسد که در ساختمان تشبیه در شعر و شاید هم در نثر فارسی، و بلکه شعر و نثر سایر زبانها هم، نوعی کرتابی نهفته است. البته نه در همه، بلکه در بعضی از تشبیه‌ها. ما در اینجا فقط با نوع خاصی از تشبیه، که توضیح خواهم داد، سرو کار داریم.

الف) مقدماً عرض کنم که وقتی می‌گوییم: «مثل شیر زیان به حریفم حمله بردم.» وجه شبیه در این جمله و در این تشبیه، حمله یا صولت دلیرانه است. و این تشبیه یا این عبارت تشبیه آمیز کثری و کاستی ندارد. وجه شبه از ارکان تشبیه است، و گر نه اصلاً

تشبیهی صورت نخواهد گرفت. مثلاً اگر بگوییم: «در جلسه دادرسی، مثل شیر ژیان حریفم - یعنی طرف دعوا - را مجاب کردم.» یا تشبیهی نکرده‌ایم، یا تشبیه‌مان بی‌بنیاد و بی‌ربط است، زیرا شیر ژیان نمی‌تواند حریفش را مجاب کند. (طبعاً مجاب کردن یعنی به تصدیق و تسلیم و الزام منطقی کشاندن حریف یا همسخن یا مدعی یا هر مخاطب دیگر.)

ب) مقدمه دیگر این است که در اینجا، برای سهولت بحث، با تشبیه محذوف‌الادات، که شبیه استعاره می‌شود، کاری نداریم. و از همه ادات تشبیه (= مثل، به سان، مانند و نظایر آنها) فقط به یکی یعنی چون (= همچون = چو) می‌پردازیم تا دامنه بحث جمع و جورتر باشد. یک قید آسان‌ساز دیگر هم می‌گذاریم و آن اینکه همه مثالها را از حافظ می‌آوریم.

حال دقت بفرمایید. وقتی که حافظ می‌گوید:

از سر کشته خود می‌گذری همچون باد چه توان کرد که عمر است و شتابی دارد
مصراع اول موهم این معناست که باد هم از سر کشته خود می‌گذرد! حال آنکه طبق قراین حالیه و مقالیه، مراد شاعر صرف سرعت و شتاب باد است، نه احوال و عوالم دیگر. همچنین وقتی حافظ می‌گوید:

چوبید بر سر ایمان خویش می‌لرزم که دل به دست کمان ابروئیست کافر کیش
مصراع اول موهم این معناست که بید هم ایمان دارد و بر سر ایمان خویش می‌لرزد و در این ترس و لرز با شاعر شریک است. همچنین در بیت زیر:

در تاب توبه چند توان سوخت همچو عود می‌ده که عمر در سر سودای خام رفت
مصراع اول موهم این معناست که عود هم در «تاب توبه» می‌سوزد. یا همچنین در این بیت:

چون پیاله دلم از توبه که کردم بشکست همچو لاله جگرم بی‌می و خمخانه بسوخت
مسلم است که پیاله در توبه کردن با شاعر شریک نیست، بلکه فقط بین شکستن ظاهری آن [= امر محسوس] و شکستن باطنی دل حافظ [= امر معقول یا غیر محسوس] رابطه و تشبیه برقرار شده است. و در مصراع دوم هم «سوختن جگر لاله» همان داغداری یا نشاننداری طبیعی و گیاهی اوست [= امر محسوس]، به «سوختن جگر» شاعر، یعنی درد و داغ و حسرت او از فراق باده [= امر معقول] تشبیه شده است. اشکال

مصرع دوم در این است که لاله گیاهی، برخلاف شاعر، غم و پروای شراب ندارد. ساختمان شعر و نحوه آرایش کلمات آن در مصرع اول چنین القا می کند که پیاله هم اهل توبه است و دلش از توبه شکسته است. آرایش طبیعی کلام، تقدیراً چنین است: «دلم از توبه ای که کردم، همچون پیاله شکست.» و در این جمله منشور ابهام و ابهام یا به اصطلاح بنده کژتابی راه ندارد.

تصور می کنم مثال به اندازه کافی آورده باشم. چند بیت دیگر از حافظ را - این بار بدون هیچ توضیحی - نقل می کنم. همه این ابیات، همانند ابیات پیشین کژتابی در تشبیه دارند، خوانندگان محترم خود قبول زحمت فرموده در ساختار تشبیه آنها تأمل کنند، تا نگارنده این سطور، متهم به درازنویسی، یا توضیح واضحات نشوم. چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار هر که در دایره گردش ایام افتاد تشبیه این بیت نیز موهم این معناست که پرگار هم مانند شاعر یا انسان، اسیر چنبر جفاهای زمانه و گردش ایام است. حال آنکه فی الواقع نیست.

چو لاله در قدح می ریز ساقیا می و مشک که نقش خال نگارم نمی رود ز ضمیر مصرع اول موهم این معناست که ای ساقی که مخاطب من هستی، مانند لاله که در قدح من می و مشک می ریزد، در قدح من می و مشک بریز. ولی گویا مراد شاعر این است که همان می و مشک را که لاله - به طور طبیعی، آنهم به ضرب و زور استعاره - در قدح خود دارد، در قدح من بریز.

از طعنه رقیب نگردد عیار من چون زر اگر برند مرا در دهان گاز موهم این معناست که زر هم رقیب دارد و از طعنه رقیبش عیار خود را در دهان گاز - یعنی بوته مخصوص ذوب زر - تغییر نمی دهد.

غمی که چون سپه زنگ، ملک دل بگرفت زخیل شادی روم رخت زداید باز مصرع اول موهم این معناست که سپه زنگ ملک دل شاعر را گرفته است، حال

آنکه فی الواقع نگرفته است.

دردا که از آن آهوی مشکین سیه چشم چون نافه بسی خون دلم در جگر افتاد اولاً نافه ممکن است خون دل، یا فقط خون استعاره یا کنایه از ماده و مایع طبیعی مشک - همراه داشته باشد، ولی آیا آن خون، خون دل است، و اگر هم خون دل است، آیا در جگرش می افتد؟ ثانیاً درد حافظ از دست یار آهووش مشکین بوی خویش است،

آیا نافه هم از دست یار یا آهوی مشکین محبوب حافظ جفا کشیده است؟
(الف)

بی زلف سر کشش سر سودائی از ملال همچون بنفشه بر سر زانو نهاده ایم
(ب)

در گوشه امید چون نظارگان ماه چشم طلب بر آن خم ابرو نهاده ایم
(پ)

ز شوق نرگس مست بلند بالائی چو لاله با قدح افتاده بر لب جویم
(ت)

به بوی آنکه ببوسم به مستی آن لب لعل چه خون که در دلم افتاد همچو جام و نشد
طالبان مثالهای بیشتر، قبول زحمت فرموده، شخصاً به دیوان خواجه، یا دیوان
شاعران دیگر رجوع کنند، و اگر شکایتی دارند لاجرم به «دیوان لاهه» مراجعه فرمایند.
ممکن است بعضی از خوانندگان یا ادب شناسان و سخن سنجان بگویند، این
کژتابیها که نگارنده این سطور به این نوع از تشبیه در شعر حافظ، یا دیگران نسبت
می دهد، یک توهم است، یعنی به نحوه نگاه غریب من به شعر حافظ مربوط است و از آن
ناشی می گردد.

در پاسخ عرض می کنم که به اعتقاد بنده بسیاری از خوانندگان در این احساس و
این نحوه نگرش با من سهیم خواهند بود. طبق آزمونی که بنده به عمل آورده و بعضی از
این مثالها را با بعضی از دوستان اهل نظر و شعر شناس در میان گذاشته ام، دیده ام که در
این واکنش با من سهیم اند، و در یک کلام صحت مدعای من و وقوع کژتابی را در این
نوع از تشبیهات تصدیق می کنند. اما اگر کسانی باشند که چنین تصور کنند یا عقیده
داشته باشند که این خصیصه، عرضی و موردی و استثنایی نیست، بلکه ذاتی و سرشتی
همه تشبیهات در همه شعرها و لااقل در همه تشبیهات شعر فارسی است، در پاسخ عرض
می کنم که در درجه اول معلوم می شود که این منتقدان، خود تندروتر از من و کاتولیک تر
از پاپ هستند، و اعتقادشان مؤید مدعای من است. اما چون غرض تحری حقیقت است،
نه تعبیه و مغلطه، لذا پاسخ جدی ترم این است که خیر چنین نیست. یعنی این عارضه، از
لوازم ذاتی تشبیه در شعر فارسی یا هر شعر دیگر نیست. به تعبیر بهتر و صریحتر:
تشبیهات سالم و غیر کژتاب، یعنی آنهایی که به واقع یا در عالم بهانه جویی و شیطننت

کژتابیهای زبان (۲) —————
 زبانی و ادبی، نتوانیم به آنها نسبت کژتابی بدهیم، در شعر فارسی و شعر حافظ بسیار
 است، بلکه غلبه و اکثریت با آنهاست. اینک چند مثال بی‌اشکال، و غیر کژتاب (= راست
 تاب) از تشبیهات حافظ:

(الف)

می نماید عکس می در رنگ روی مهوش همچو برگ ارغوان بر صفحه نسرين غریب

(ب)

اساس توبه که در محکمی چو سنگ نمود بین که جام زجاجی چه طرفه اش بشکست

(پ)

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو ابرو نمود و جلوه گری کرد و رو بیست

(ت)

فرصت شمر طریقت رندی که این نشان چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست

(ث)

در زلف چون کمندش ای دل میچ کانا سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت
 همین مثالها کافی می نماید، ولی اگر خواهان نمونه های بیشتری هستید به غزل
 مصنوع و در عین حال دلنشینی از حافظ که ردیف آن «چو شمع» است، به مطلع زیر،
 مراجعه فرمایید:

در وفای عشق تو مشهور خوبانم چو شمع شب نشین کوی سربازان و رندانم چو شمع
 که یازده بیت است، و از نظر بحث ما تابلویی تمام نماست. تأمل در این غزل هم
 فال و هم تماشا در بردارد، و تمرین و آزمون خوبی است که به خوانندگان محترم نشان
 خواهد داد که با وجود دو سه فقره کژتابی در تشبیه های بعضی ابیات آن غلبه و اکثریت
 قاطع با تشبیهات سالم و غیر کژتاب است.

حالا که دیواری کوتاه تر از دیوار شعر حافظ پیدا نکرده ایم، و سخن والای او
 را آماج آزمایشهای عجیب و غریب خود ساخته ایم، خوب است که در ساختمان این بیت
 او هم از نظر کژتابی شناسی تأمل کنیم:

ز من چو باد صبا بوی خود دریغ مدار چرا که بی سر زلف توام به سر نرود
 مصراع اول محتمل و موهم سه معناست: (۱) از من بوی خود را دریغ مدار،
 چنانکه باد صبا هم بوی خود را از من دریغ نمی دارد. (۲) از من بوی خود را دریغ مدار،

چنانکه بوی خود را از باد صبا هم دریغ نمی داری. ۳) بر عکس باد صبا که بوی خود را از من دریغ می دارد، تو بوی خود را از من دریغ مدار.

نگارنده این سطور، در «کژتابیهای زبان» شماره اول هم چند کژتابی در چند بیت حافظ سراغ گرفته و مطرح کرده بودم، بهتر است کسانی که به پیروی از احمد کسروی، تمایل پیدا یا پنهان به پرونده سازی برای حافظ دارند - و بنده قاطعانه تبری خود را از آنان اعلام می دارم - به آنها و نیز جدیدترین موردی که تا کنون در شعر او یافته ام، و همینجا طرح می کنم، مراجعه کنند، که بدین ترتیب پرونده او و بار گناهان خویش را هر چه سنگین کنند. اینجانب که در چند کتاب، به نحوی جدی با شعر آسمانی و کلام قدسی حافظ برخورد داشته ام، نمی دانم چرا دارم در اینجا و این گونه مقالات، مجاناً آب به آسیاب دشمن ریخته و سرود یاد مستان می دهم؟

باری، خواجه می فرماید:

چو پیراهن شوم آسوده خاطر گرش همچون قبا گیرم در آغوش
تصدیق می فرمایید که بیت عجیبی است، و تعبیر یعنی تشبیه غریبی در بر دارد.
می فرماید اگر یار خود را - طبعاً به قید عقد شرعی و حباله نکاح - مانند قبا در آغوش بگیرم، یعنی همان طور که قبای او سراسر اندام او را در بر گرفته است، او را در بر بگیرم، فی الفور به مقامی خواهم رسید که همچون پیراهن، آسوده خاطر خواهم شد. پیشرفت انواع علوم، مخصوصاً روان شناسی و روان کاوی در قرن بیستم، این نکته مهجور را ثابت کرده است، که پیراهن، مخصوصاً اگر از پشم نباشد که تن آدم را می خورد، یک آرامبخش قوی و بی زیان است، و اگر ما انسانهای هراسان و شتابان آخرین دهه قرن بیستم، با در برداشتن انواع پیراهنها، حتی اندکی هم احساس آسوده خاطری نمی کنیم، لا محاله یا به جنس جلب پیراهنهای بی خاصیت و بشور و بپوش و بی برکت امروزه مربوط است، یا به جنس مشکوک خودمان. گویی خواجه که لسان الغیب است، برای رفع ایراد آن بیت، و زدودن شبهه از خاطر نا آسوده ماست که بیت زیر را سروده است:

هر چه هست از قامت ناسازی اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

کژتابیهای زبان (۳)

۱. این اولین بار است که شما را بدون عینک می بینم.

الف) من که بیننده هستم، بدون عینکم.

ب) شما که مورد رؤیت من هستید، بدون عینک هستید.

۲. تا آنجا که به یادم هست، شما روز اول مهر ماه ۱۳۶۹ به منزل ما آمدید، و این

دوازده عکس را از من گرفتید.

الف) عکسها، عکسهائی است که روز اول مهر ماه ۶۹ در منزل ما، از من

انداخته اند.

ب) عکسها، چیزهای دیگری است، حتی ممکن است عکسهای رنگی مجلات یا

چیزهای متفرقه باشد، و شما روز اول مهر ماه ۱۳۶۹ به منزل ما آمدید و دسته یا پوشه

آنها را از من گرفتید، یعنی ستاندید.

۳. جمشید با دوست دخترش ازدواج کرد.

الف) ظهور معنا در این است که جمشید با به اصطلاح گرل فرندش ازدواج

کرده است.

ب) حال آنکه این جمله یک جمله واقعی است و مضمون آن برای یکی از

خویشان من پیش آمده است.

یعنی جمشید که از همسر اولش جدا شده بود و با دختر خودش که دانشجو بود زندگی می کرد، تصمیم به تجدید فراش گرفت، و با دختر دانشجوئی که «دوست دخترش»، یعنی دوست و همدرس صبیۀ او بود، ازدواج کرد.

۴. پدرم به معارف شرعی و عموم به علوم غیر شرعی علاقه داشت.

الف) عموم به علوم چون تاریخ و جغرافیا و طب و شیمی که جزو علوم شرعی نیست، علاقه داشت.

ب) عموم من، به علوم که غیر شرعی اند مانند سحر و شعبده و رمل و چیزهائی که مخالف با شرع است، یا به دلیلی در شرع از آنها نهی شده است، تعلق خاطر داشت.

۴/۱. شعر محصول کارکرد غیر طبیعی ذهن بشر است.

الف) شعر محصول کارکرد طبیعی ذهن نیست. یعنی به طور طبیعی از هر ذهنی شعر تراوش نمی کند.

ب) شعر محصول کارکرد غیر عادی و نابهنجاری (آنورمال) ذهن بشر است.

۴/۲. قضاوت من درباره همکاری اینشتین در ساختن بمب اتمی کاملاً علمی و غیر اخلاقی است.

الف) قضاوت من فقط از نظر و نظرگاه علمی است و ربطی به اخلاق ندارد.

ب) قضاوت من این است که او را از نظر اخلاقی محکوم می کنم.

پ) قضاوت من در عین حال که علمی است، یا از نظر علمی درست است، از نظرگاه اخلاقی قضاوتی نادرست است. یعنی من اخلاقاً حق ندارم درباره اینشتین قضاوت کنم.

۵. اردشیر از نظر استادانی که در طول تحصیل داشته است، آدم خوش شانسی است.

الف) اردشیر استادان خوبی داشته است؛ به اصطلاح از نظر داشتن استادان خوب، «شانس» آورده است.

ب) از نظرگاه یا به نظر استادان اردشیر، اردشیر آدم خوش شانسی است.

۶. او یکی از معدود محققان معاصر انقلاب فرانسه است.

الف) او محقق معاصر ماست و زمینه تحقیق و تخصص او انقلاب فرانسه است.

ب) او محقق است که همعصر ما نیست، بلکه معاصر با انقلاب فرانسه است.

۷. دخالت بیشتر دانشمندان در امر سیاست، زیانبار است.

معلوم نیست «بیشتر» به دخالت مربوط است، یا دانشمندان:

الف) دخالت بیشتر از این میزان که دانشمندان دخالت کرده‌اند ...

ب) دخالت تعداد بیشتری از این تعداد از دانشمندان ...

۸. [این جمله از سیمای جمهوری اسلامی (اخبار ساعت هشت و نیم بعدازظهر،

شبکه اول، ۶۹/۶/۳۱) شنیده شد:] معاون نخست وزیر و وزیر خارجه چین چنین گفت...

الف) معاون نخست وزیر، در عین حال معاون وزیر خارجه چین هم هست.

ب) او معاون نخست وزیر، و در عین حال وزیر خارجه چین است.

۸/۱. در برنامه یکی از سمینارهای علمی و فرهنگی، ضمن توضیح مواد برنامه

نوشته شده بود:

- سخنرانی رئیس سازمان انرژی اتمی و روابط جمهوری اسلامی با یونسکو

الف) این دو یک نفرند و فقط یک نفر سخنرانی خواهد کرد.

ب) دو شخصیت هستند، و دو نفر سخنرانی خواهند کرد

۹. بارها نظیر این جمله را از رادیو - تلویزیون می شنویم که می گویند: وزیران

خارجه ایران، امارات خلیج فارس، الجزایر و سوریه... که موهم این معنی است که هر یک

از این کشورها بیشتر از یک وزیر خارجه دارند.

۱۰. استاد غلامحسین امیرخانی، دیوان حافظ را به خط زیبای نستعلیق نوشته است.

الف) معلوم نیست اجرا و عملکرد استاد امیرخانی زیباست یا نه، بلکه این نکته

مسلم است، که خط نستعلیق در میان اقلام و خطوط معروف، زیباست.

ب) از قرینه برمی آید، که استاد امیرخانی این دیوان را - که به خط نستعلیق

نوشته است - به زیبایی نوشته است.

۱۱. خداوند مؤمنان مخلص و صالح را از آتش دوزخ نجات می دهد.

الف) مؤمنان مخلص هم در آتش دوزخ هستند، ولی خداوند آنها را نجات

می دهد.

ب) خیر، آنها را از اینکه اصولاً در آتش دوزخ بیفتند، باز می دارد، و به کلی

رستگارند.

۱۱/۱. پزشک حاذق با انجام جراحی حیرت انگیزی او را از مرگ حتمی نجات

داد.

الف) پزشک حاذق، بیمار را که واقعاً مرده بود، حیات تازه می بخشید.

ب) قدری تعارف در جمله هست، یعنی از مرگ قریب الوقوع نجات داده است.

۱۲. رادیوی خودمان در اخبار ساعت ۸ صبح یکی از روزهای آخر مهرماه ۶۹

چنین جمله ای گفت: «به گفته ... اکنون زمان تشکیل لبنان آزاد از فالانترها و شبه - نظامیان فرا رسیده است.»

الف) تشکیل لبنانی که از شر این گروهها خلاص باشد.

ب) تشکیل لبنانی از خود این گروهها!

۱۳. با جناب کامران فانی برای خریدن کتاب به یکی از شعب کتابفروشیهای

دانشگاه تهران، که بعد از میدان فردوسی، خیابان فرصت قرار دارد، می رفتیم. جناب

ایشان برعکس من، از پیاده روی دلخوشی ندارند، لذا همیشه، محترمانه با زودتر پیاده

شدن و مقداری از راه را پیاده رفتن مخالفند. با تا کسی به طرف مقصد روانه بودیم. گفتم:

«آقای فانی سر فرصت پیاده می شویم...» ایشان با حرف من به سرعت مخالفت کردند.

زیرا فکر می کردند که من قصد هوسبازی و خیال پیاده روی دارم. و منظورم از «سر

فرصت»، موقع مناسب است، حال آنکه منظور سر خیابان فرصت بود.

۱۴. داشتیم از خانه ای، یعنی آپارتمانی که در اجاره ما بود، و به مدت ۱۷ سال

در آن زندگی کرده بودیم، به منزل دیگری نقل مکان می کردیم. همسر من با یاد و دریغ

(نوستالژی) گفت: من بهترین سالهای عمرم را در این خانه گذرانده ام.

که معلوم نبود مراد او نکوهش است، یا ستایش. یعنی:

الف) من بهترین سالهای عمرم را، به نحوی که معلوم نیست به خوبی یا به بدی در

این خانه گذرانده ام.

ب) سالهایی را که من در این خانه - به هر نحو - گذرانده ام، سالهای خوب و

خوشی بوده است.

۱۵. در مجلد سوم دایرة المعارف تشیع، در مقاله بروجردی (محمد صادق)

چنین عبارتی آمده است: «... از آن پس به نجف رفت و به محضر حاج میرزا حبیب رشتی،

صاحب کفایه و صاحب عروه پیوست...»

الف) حاج میرزا حبیب رشتی صاحب کتابی به نام کفایه، و کتاب دیگری به نام عروه است.

ب) حاج میرزا حبیب رشتی، فقط صاحب کفایه است، و بروجردی مذکور به حضور دو نفر، یکی میرزا حبیب - که صاحب کفایه انگاشته می شود - و به حضور صاحب عروه - که شخصیت دیگری است - رسیده است.

پ) حال آنکه حق و واقع قضیه این است که بروجردی به حضور و حوزه درس سه شخص و شخصیت مستقل راه یافته است: ۱) حاج میرزا حبیب رشتی ۲) صاحب کفایه [= کفایة الاصول]، یعنی آخوند ملا محمد کاظم خراسانی ۳) صاحب عروه [= عروه - الوثقی] یعنی سید محمد کاظم یزدی.

۱۷. باجنابم را به یک جشن عروسی در هتل اوین دعوت کرده بودند. وقتی که از جشن برگشت همسرم از ایشان پرسید: «عروسی مردانه - زنانه بود؟» ایشان هم بی تأمل، یا با تأمل، جواب داد: «بله». همسرم دوباره از ایشان پرسید: «بالآخره نفهمیدیم مردها جدا، زنهار جدا بودند، یا مرد و زن با هم و همه در یکجا بودند؟»

۱۸. دوست دانائی دارم که یک روز از سر حکمت، و به مناسبتی که تفصیلش طولانی است و تکرارش در اینجا لازم نیست، با لحنی نصیحتگرانه، و خود فیلسوف انگارانه، به اینجانب چنین پندی داد:

«انصافاً نقدنویسی پرخاشگرانه و تند و تیز درست نیست.»

گفتم: «انصافاً درست است.»

۱۸/۱. به دوستی می گفتم «هر انسانی خود را برحق می داند، و حریفش را بر باطل. حالا هم، به ناچار و بی اختیار، من فکر می کنم حق با من است، و شما فکر می کنید حق با شماست.»

- گفت: «حق با شماست.»

۱۹. دوست سخن شناسم دکتر سعید حمیدیان، به صرافت طبع خویش، و نیز به خواهش و درخواست من، یادداشتهای انتقادی ارزشمندی بر حافظ نامه نوشت که در چاپ سوم این اثر (سال ۱۳۶۸) با پاسخهای کوتاهی به بعضی از آنها، درج شد. وقتی که یادداشتهای انتقادی این دوست سخندان به دستم رسید، به یاد ایام همدرسی و همکلاسی با او در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران افتادم، و نامه ای منظوم سرودم و

برایش فرستادم، که حاکی از تشکر، البته توأم با طنز بود. این نامه یا مثنوی کوتاه و منظوم ده - دوازده بیت دارد که دو بیت آن را که از نظر ایهام و دو پهلویی و کثرتابی، احتمالاً قابل توجه است، نقل می‌کنم:

گفته‌ای حق ولی به شیرینی
ثانی‌ات نیست در خطا بینی
سخت سخت لیک سست بود
هرچه دید غلط، درست بود.

۲۰. همه می‌دانیم که یکی از نهادهای خارجی [وابسته به] جمهوری اسلامی ایران، سازمانی است که به «بنیاد مستضعفان نیویورک» معروف است. من هر بار که اسم این بنیاد را شنیده‌ام، یا خودم خنده‌ام گرفته است، یا دیده‌ام که دیگران هم لبخندی می‌زنند. زیرا این اسم یا ترکیب اضافی سه کلمه‌ای، مؤهم دو معنی است:

الف) بنیادی که برای «مستضعفان نیویورک» ساخته شده و تصور اینکه نیویورک - یکی از ثروتمندترین شهرهای جهان - دارای قشر یا طبقه «مستضعفان» است، قدری غریب و طنزآمیز است.

ب) بنیاد مستضعفان - به عنوان یک سازمان یا نهاد از نهادهای جمهوری اسلامی ایران - که شعبه‌ای در نیویورک دارد.

۲۱. یکی از دوستانم، دو پسر دارد. یک روز به مناسبت نقار دوستانه‌ای که بین آنها پیش آمده بود، به قصد آشتی دادن و ریش سفیدی کردن و اصلاح ذات‌البین، سخنانی الفت‌انگیز و مهرآمیز زدم، بعد با برادر بزرگتر دست دادم و گفتم: «خوب است به جای شما برادران را ببوسم» و همه حیران شدند که مراد من از این جمله کثرتاب چیست:

الف) به جای آنکه شما برادران را ببوسید، من او را می‌بوسم.

ب) به جای آنکه من شما را ببوسم، برادر شما را می‌بوسم.

۲۲. یکی از دوستان پیر پدرم که در هشتاد سالگی در گذشت، به قول خودش عمری «خاکستر نشین» فقر بود و بخش اعظم عمر گرانمایه را در خدمت به «کانون گرم خانوادگی» یعنی منقل گذرانده بود. و همچون هیربدان زردشتی مواظبت می‌کرد که یک دم این آتش مقدس خاموش نشود، یک روز برای من نقل می‌کرد که یک دوست

هم مشرب و هم مشروب و همدید و همدود داشتم که هر روز ظهرها می آمد به خانه یا خانقاه یا آتشکده من. و با هم به امر خطیر «خودسازی» که هم در شریعت و هم در طریقت به آن سفارش شده می پرداختیم. و خلاصه عمر سریع السیر و بی اعتبار را به «تمنقل» و «مناقله» و «توافر» و «موافره» می گذرانیدیم. تا برای این انیس و مونس من سفری به خطه زرخیز و خطر خیز خلیج فارس، یعنی یکی از امارات آن، پیش آمد. من تنها ماندم و ظهرها، بوتیماروار، و غریب و یکه و تنها، آتش فقیرانه و حقیرانه ای روشن می کردم، و از نهادم آه و از دهانم دود برمی آمد. «آن سفر کرده که صد قافله دل همراه اوست» جایش به شدت خالی بود؛ تا یک روز، با آنکه شبکه ماکرو و یو جهانی و ماهواره های مخابراتی آغاز به کار نکرده بود، به هر زور و زحمتی بود، توانسته بود با ایران تماس تلفنی بگیرد. دوست مرحوم پدرم داستان را چنین ادامه می داد: زنگ تلفن منزل ما به صدا درآمد. گوشی را برداشتم و سلام و علیک و احوالپرسی پرهیجانی کردیم. بعد گفتم: «آقا کجائی چقدر تنهائی بکشیم؟»

پیدا است که جمله «چقدر تنهائی بکشیم» کژتاب است و دو معنی دارد:

الف) چقدر متحمل فراق باشیم.

ب) چقدر تنها و به اصطلاح «فرا دی» به تدخین پردازیم.

۲۳. خواهرم از یکی از بستگان شوهرش تعریف می کرد که جوانی مهربان و مادر دوست است و حق مادر و وظیفه فرزندى را به جا می آورد. و در ضمن این گونه ستایشها گفت:

«دوبار چشم مادرش را آورد تهران، عمل کرد»

که موهم این معناست که گوئی «چشم مادرش» را از کاسه درآورده بوده و مستقلاً برای عمل جراحی به تهران آورده بوده است. حال آنکه نظم طبیعی جمله او باید چنین بود: «دوبار مادرش را آورد به تهران، و چشمش را عمل کرد.» (مقایسه کنید با کژتابی مشابهی که در بخش چهارم از مقالات کژتابی آمده است: «الحمد لله پدرم مرد، و آب از آب تکان نخورد»)

۲۴. یک روز از پیچ پلکان ساختمانی که در آن ساکن هستیم، و ۱۰-۱۲ آپارتمان دارد، می گذشتم که دیدم پُستچی زنگ در خانه ای را به صدا در آورد، و چون مرد همسایه در را باز کرد، پستچی با لحن عذرخواهانه، در حالی که نامه ای به طرف

ایشان دراز کرده بود، گفت: «ببخشید، من همیشه به خانم (یا خانمتان را) زحمت می‌دادم، امروز به خودتان زحمت می‌دهم، لطفاً این نامه را بدهید به این شرکت همسایه که الآن تعطیل است.»

مرد همسایه، فی الفور عرق به پیشانی‌اش نشست، و حرف سنگین پستیچی را، مثل تیغ ماهی که آدم اشتباهاً خورده باشد، و چاره‌ای جز فرو بردنش نداشته باشد، فرو بلعید. و من دانشمندانه لبخند زدم که کُرتابیهای زبان تا کجاها پیش رفته است و آدم و عالم را فرا گرفته است.

۲۵. یک روز رفته بودم به خواربار فروشی محله مان، که فی‌المثل چند تا کبریت بخرم. یک مشتری از خواربار فروش پرسید: «آقا کشمش پلو [به سکون شین دوم] دارید؟» به جای خواربار فروش، من به شیوه مرضیه فضولی، وارد بحث شدم و با خنده خطاب به آن مرد گفتم: «آقا مگر اینجا رستوران است؟» گفت می‌دانم که نیست. گفتم: شما کشمش برای پلو می‌خواهید؟ گفت: بله. گفتم: احسنت. پس باید بگوئید: «کشمش پلو» [به کسر یا اضافه شین]. هم مرد خریدار، هم فروشنده و یک دو شنونده دیگر که داخل مغازه بودند، به اینجانب که قزوینی هستم، ولی علامه نیستم، مثل شتر به نعلبند نگاه کردند، یعنی که چه مته‌هائی به خشخاش می‌گذارم و مگر کشمش پلو، با کشمش پلو فرق دارد؟

این که خوب است، بنده عمری است که این حرف را نتوانسته‌ام به مادر بچه‌ها، یعنی عیالم، حالی کنم که وقتی می‌رود به مغازه سبزی فروشی، نگوید: «آقا قرمه سبزی دارید؟»، بلکه بگوید: «آقا سبزی قرمه [به کسر یا اضافه «ی»] دارید؟». دریغ است و دروغ نیست که عیالم هم مانند کسانی که در خواربار فروشی بودند، مرا حواسپرت و ملانقطی و بهانه‌جو می‌داند.

۲۶. در منزل یکی از دوستان که خود از رندان شهر است و اهل معنی، مهمان بودیم. موقع خداحافظی و کفش پوشیدن و خارج شدن از آپارتمان ایشان بود که شتابان گفت: «راستی بچه‌ها، حیف شد، یادم رفت، حلوائ خوبی داشتیم...» بنده در پاسخ ایشان در حالی که کفشهایم را بیرون می‌آوردم، و آهنگ بازگشت به داخل منزل کرده بودم، گفتم: «هنوز که دیر نشده، ما که نرفته‌ایم، مطمئن باشید حلوائ شما را نخورده نخواهیم رفت.»

خوانند گان در نظر دارند که «حلوای کسی را خوردن» یعنی در مجلس ختم او -

که غالباً حلوا هم هست - شرکت داشتن!

۲۷. همچنین در مجلس ختم یکی از بزرگان بودیم. دوست شوخ شطاحم هرمز

عبداللهی هم حضور داشت. بعد از پایان یافتن مجلس ختم، در حالی که حضار عده به عده

ایستاده بودند و با هم حرف می زدند و ضمناً آهنگ بیرون رفتن از مجلس کرده بودند،

هرمز پرسید: این مرحوم چرا فوت کرد؟ در پاسخش گفتند: «ایشان سگته کرده اند.»

هرمز گفت: «سگته چیه ما نکنیم؟»

بعد از چند دقیقه که داشتیم از سرسرای مسجد خارج می شدیم، کسی دیس

خرما را به ما تعارف کرد. یکی از دوستان رند که در جمع ما بود، به دیس خرما اشاره

کرد و به عبداللهی گفت: «آقا بفرمائید، برای سگته خوبه.»

الف) برای جلب سگته

ب) برای دفع سگته

۲۸. در دائرة المعارف تشیع، در مقاله «بصره» نوشته شده است: «شهر بصره

از جهت شط العرب باز و قابل کنترل نبود...»

الف) بصره از جهت یا سمت شط العرب باز بود...

ب) بصره از جهت یا سمت شط العرب باز نبود...

۲۹. یک روز در اتاق نمور و کموری که در اداره دارم، غرق در مراقبه بودم و

حال خوشی داشتم. ناگهان بدون اینکه تلنگری به در بخورد، دوستی یا آشنائی، یکهو

بی هوا، داخل شد و خلوت شیرین مرا آشفته. گفت: «اینطرفها بودم، گفتم خوب است

بیایم و حالی از شما بگیرم.»

سر ضرب گفتم: «اتفاقاً همین کار را هم کردید.»

*

هرجا که این مقاله را قطع کنم، اگر تعریف از خود نباشد، حسن ختام دارد، اما

برای آنکه واقعاً «ختمه مسک» باشد، با نقل دو داستانواره کژتاب، به این معرکه گیری

خاتمه می دهم.

۳۰. این حکایت را که نقل به مضمون و معنا می کنم از رادیو (جمعه، ۸ تیرماه

۶۹) شنیدم. مردی که ضعف باصره داشت وارد فروشگاه آلات موسیقی شد، و به ویلونی

اشاره کرد و از فروشنده پرسید: آقا این تار چند است؟

فروشنده گفت: آقا، این که تار نیست، ویلون است.

مرد گفت: آه ببخشید مدتی است من همه چیز را تار می بینم.

۳۱. یک بار یغمای جندقی - که اگر در زهد مقامی منیع ندارد، در فسق

پایگاهی رفیع دارد - مهمان یکی از فتودال زادگان زمان خود بود. طبعاً همه شب را در

دعا و تهجد گذرانده بود. نزدیک سحرگاه فراغت یافت که ساعتی بخوابد و طعم «شکر

خواب صبح» را بچشد. اما از بخت ناهموارش، خری در نقش خروس بی محل ظاهر

شده، و با عرعرِ صرصر آسایش، آسایش او را سلب کرده بود. صاحبخانه صبح زود زده

بود به چاک، و به دنبال کار و زندگی خود از خانه بیرون رفته بود. یغما اوقات تلخی

خود را از این سلب آسایش و خروس بی محل، به شیرینی در بیتی درج کرد. این بیت را

روی کاغذی نوشت و گذاشت توی طاقچه و آنجا را ترک کرد:

خود آدمک بدی نبودی

اما پدر خرت بسوزد.

کژتابیهای زبان (۴)

مقاله حاضر چهارمین بخش از مقالات و مقوله کژتابیهای زبان است، و هدف از آن طرح - و نه حل و رفع - ابهامهایی است که در زبانهای طبیعی، و در اینجا در زبان فارسی، غالباً ناخواسته پیش می آید. و مراد جدی مؤلف - ولو اینکه گاه طنزهایی در کار آورده باشد - هشدار دادن به اهل زبان، به ویژه اهل قلم است که اگر فی المثل جای یک ضمیر را نامناسب تشخیص می دهند، یا اصولاً در جایی به جای ضمیر باید اسم را ظاهر کرد، هشیار باشند، تا در اساس بلاغت که همان ابلاغ پیام و معنای مراد و مافی الضمیر نویسنده یا گوینده است، خلل و اختلالی رخ ندهد.

بخش چهارم نسبت به سه قسمت اول - یعنی قسمتهای اول تا دوم - نکته یا قاعده‌ای اضافه و جدید ندارد. بلکه مثالهای تازه‌ای را عرضه می‌دارد که احتمالاً الگوهای جدیدی از کژتابی را مطرح می‌کند.

اگر قصد آموزش یا طرح یک مسأله زبانی و زیانشناختی جدی را هم نداشتیم، جای دوری نرفته بودیم، گشت و گذاری کرده بودیم و با شیطنتی که در بعضی یا اغلب مثالهای کژتاب مشهود است، اندک طفره و تفریحی، در این جهان سخت و سختگیر،

برای خوانندگان سهلگیر یا سختکوش خود فراهم کرده‌ایم. به شیوهٔ پیشین، مثالها را شماره می‌زنیم، و مثالهای تابع یک الگو یعنی فرعی‌تر را، با شمارهٔ الگوی اصلی و عدد بعد از ممیز ممتاز می‌گردانیم.

۱. یک بار مرحوم محمد علی فروغی را در کتابخانهٔ ملی دیدم.

مسلم است که گوینده فروغی زنده را دیده بوده است، نه فروغی متوفی یا مرحوم را. پیدا است که این جمله - که نظایرش را دهها بار در روز می‌شنویم یا می‌گوئیم، حذف و ایجاز محل و کثرتابی دارد.

۱/۱ مرحوم سعد السلطنه پشت تریبون مجلس با مرحوم صدرا لاشراف دست به گریبان شد.

الف) دو تا روح با هم دست به یقه شدند؟

ب) این دو شخص نه حالا، بلکه در زمان حیات دست به این عمل عنیف زدند.

۲. خوشبختانه دواوین قطران، ظهیر فاریابی و حافظ از دستبرد حوادث محفوظ مانده و به طبع رسیده است.

الف) هر یک از این سه شاعر چند عدد دیوان داشته‌اند.

ب) هر یک فقط یک دیوان داشته‌اند.

۲/۱. کت و شلوارهای پدر و برادر را اطو زدم.

الف) هر کدام از اینان چند دست کت و شلوار داشته‌اند که من اطو زده‌ام.

ب) هر کدام فقط یک کت و یک شلوار داشته‌اند.

۲/۲. نمی‌دانم چرا مهمانها بستنیهای خود را نخوردند؟

الف) هر مهمان فقط یک بستنی داشت.

ب) هر مهمان چند بستنی داشت.

۲. این چهاردهمین چاپ این کتاب در سال ۱۹۸۸ میلادی است.

الف) این کتاب در سال ۸۸ چهارده بار به چاپ رسیده است.

ب) این کتاب تا سال ۸۸ چهارده بار به چاپ رسیده بوده است.

۴. ایران ده غزلسرای بزرگ غیر از حافظ دارد.

الف) حافظ هم جزو غزلسرایان بزرگ است.

ب) حافظ جزو غزلسرایان بزرگ نیست.

۴/۱. در عصر حاضر چند شاعر ماهر جز خانم سیمین بهبهانی داریم.

معلوم نیست خانم بهبهانی جزو شاعران ماهر هست یا نیست.

دکتر سید محمد دبیر سیاقی در آغاز پیشگفتار خود بر سفرنامه مکه مهد یقلی

خان نوشته است:

۵. کتابی که خوانندگان گرامی پیش روی خود دارند شرح سفر دور کره مرحوم

میرزا علی اصغر خان اتابک است.

الف) سفر علی اصغر خان اتابک به دور کره زمین

ب) سفر به دور کره علی اصغر خان اتابک. یعنی کره متعلق است به اتابک!

«سفرنامه مکه مهد یقلی خان هدایت» هم موهم این معناست که مکه متعلق به

مهد یقلی خان هدایت است.

۵/۲. او شرح نهج البلاغه خود را به چاپ سپرد.

الف) شرح خود را بر نهج البلاغه

ب) شرحی را که بر نهج البلاغه خود نوشته بود. یعنی گوئی اضافه نهج البلاغه به

«خود» اضافه ملکی است.

۵/۳. او نسخه خطی صحیفه سجاده محمد علی فروغی را به قیمت ارزانی خرید.

گویی صحیفه سجاده به جای آنکه متعلق به امام سجاده (ع) باشد متعلق به محمد

علی فروغی است.

۶. حمید دوست چهل ساله من است.

الف) حمید دوست من است و چهل سال دارد.

ب) حمید بیش از چهل سال دارد، ولی چهل سال است که با من دوست است.

۷. امروز هم مثل هر روز نماز را به آخر وقت نینداز.

الف) امروز هم نماز را به موقع و اول وقت بخوان، مثل همیشه.

ب) امروز برعکس همیشه و عادت همیشگی ات، نماز را در اول وقت بخوان.

۷/۱. امروز شما مثل همیشه دیر نکردید.

الف) امروز شما به موقع آمدید، چنانکه همیشه و هر بار به موقع می آئید.

ب) امروز شما برعکس همیشه که دیر می آمدید، دیر نکردید.

۸. یکی از زعمای گفت: «روشنفکران خائن، فرهنگ مملکت را به باد دادند.»

(الف) همه روشنفکران خائن هستند.

(ب) فقط آن دسته از روشنفکران که به دلایل مثبت دیگر خیانت کرده‌اند، مملکت را به باد دادند.

۸/۱. صهیونیستهای تروریست در کار لبنان دخالت می‌کنند.

(الف) همه صهیونیستها تروریست هستند.

(ب) فقط صهیونیستهایی که تروریست هم هستند، در کار لبنان دخالت می‌کنند. یعنی ممکن است کسی یا کسانی صهیونیست باشند، ولی بالضروره تروریست نباشند.

در یکی از ترجمه‌های فارسی قرآن مجید، این دو عبارت کثرتاب دیده شده است:

۹. [این بخش از آیه هفتم سورة انبیاء:] «ما آمنت قبلهم من قرية اهلکناها»

چنین ترجمه شده است: «پیش از آنها مردم قریه‌ای را که هلاک کردیم ایمان نیاورده بودند.»

این ترجمه قهراً چنین معنی می‌دهد که گویا انتظار می‌رود مردمی که هلاک شده‌اند، بعد از هلاک شدن، ایمان بیاورند.

ترجمه مرحوم قمشه‌ای از همین آیه، درست و بی اشکال است: «پیش از اهل مکه هم ما اهل شهری که ایمان نیاوردند همه را هلاک کردیم». ترجمه رهنما: «ایمان نیاوردند (اهل) هیچ قریه‌یی که ما پیش از ایشان، آنها را هلاک کردیم.»

۱۰. [این بخش از آیه ۱۵۱ سورة صافات:] «ام خلقنا الملائكة اناثاً و هم شاهدون» چنین ترجمه شده است: «آیا وقتی که ما ملائکه را زن می‌آفریدیم آنها می‌دیدند.» جمله فارسی موهم این معناست که خداوند واقعاً ملائکه را زن - یعنی مؤنث - آفریده است؛ و اگر بحثی هست در شاهد بودن یا نبودن مدعیان و مخالفان است. ترجمه قمشه‌ای: «یا آنکه چون ما فرشتگان را خلق می‌کردیم آنجا حاضر بودند؟ (و دیدند که آنها را زن آفریدیم، نه مرد).»

ترجمه رهنما: «یا آنکه ما فرشتگان را ماده آفریدیم و آنها شاهد بودند؟». ترجمه راقم این سطور: آیا آنها شاهد بوده‌اند - به چشم دیده‌اند - که ما ملائکه را ماده آفریدیم؟

۱۱. همین حالا داشتیم حرف شما را می‌زدیم.

(الف) درباره شما سخن می‌گفتیم.

ب) حرفی را که شما در فلان موضوع گفته بودید، نقل می کردیم.

۱۲. خوردن امروود یا گلابی برای بیماران کلیوی بی اشکال است.

الف) امروود همان گلابی است و این دو یک چیزند.

ب) امروود با گلابی فرق دارد و دو چیزند.

۱۲/۱. محققان در صحت انتساب رساله نبضیه یا رگ شناسی به ابن سینا تردید

دارند.

الف) رساله نبضیه همان رساله رگ شناسی است.

ب) اینها دو رساله جداگانه هستند.

۱۲/۲. بعضی شرکتهای بزرگ و امپریالیستی نظیر آرامکو یا کمپانی نفت خلیج،

باعث تضعیف مواضع سایر کشورها در اوپک هستند.

معلوم نیست آرامکو با کمپانی نفت خلیج یکی است، یا دو کمپانی هستند.

۱۳. ناپلئون به علت عدم تدارکات صحیح و عقب نشینی سریع، در نبرد مسکو

شکست خورد.

معلوم نیست آیا «عدم» که قبل از «تدارکات» آمده، به «عقب نشینی» هم

مربوط می شود یا نه.

به عبارت دیگر معلوم نیست «عقب نشینی سریع» یا «عدم عقب نشینی سریع»

کدامیک جزو علل شکست ناپلئون بوده است.

۱۴. آن طور که من می بینم این عشق به ازدواج ختم خواهد شد.

الف) این عشق سیر طبیعی خواهد کرد و عاشق و معشوق، زن و شوهر خواهند

شد.

ب) طبق این نظریه نامدون که بعضی از غرابت اندیشان گفته اند که آب وصال،

آتش عشق و حتی اشتیاق را خاموش می کند، این عشق به محض اینکه به ازدواج منتهی

شد، به پایان خواهد رسید!

۱۵. تصور می کردم پس از مرگ پدرم، بازماندگان او باهم در خواهند افتاد؛

الحمد لله پدرم مرد و آب از آب تکان نخورد.

عبارت «الحمد لله پدرم مرد» موهم این معناست که گوینده از مرگ پدرش راضی

است. چون کلمه الحمد لله را درباره آن به کار برده است. حال آنکه فی الواقع چنین

نیست و الحمد لله به «آب از آب تکان نخورد» - یعنی هیچ واقعه یا برخورد سوئی رخ نداد - مربوط است.

گویا شکل طبیعی تر آن چنین است: «پدرم مرد و الحمد لله آب از آب تکان نخورد.»

۱۶. خوشبختانه اغلب تاریخ قرآنهائی که به فارسی تألیف شده است، معتبر است. موهم این معناست که بیش از یک «قرآن» داریم. طبعاً برای رفع این ابهام یا کژتابی باید گفت: خوشبختانه اغلب تاریخها [یا تواریخ] قرآنی که داریم...
۱۶/۱. اغلب شرح گلستانهای ترکی برای ما ایرانیها بیفایده است.

این جمله دو کژتابی دارد. الف) موهم این معناست که گلستان اصلاً ترکی است، ب) بیش از یک «گلستان» داریم.

۱۷. رضا شاه دستور داد که عده‌ای از ۵۳ نفر را که گریخته بودند دستگیر کنند و به قتل برسانند.

کژتابی و ابهام این جمله در این است که معلوم نیست دستور رضا شاه عملی شده، و آن عده دستگیر شده‌اند و به قتل رسیده‌اند، یا خیر آن دستور به هیچ نتیجه‌ای نرسیده است.

۱۸. جملاتی که دارای کلمه «آخرین» است. مثلاً این آخرین کتاب فلانی است. یا این آخرین عکس فلانی است؛ که صدای اعتراض فلانی را در می‌آورد که فلانی مگر شما در فکر مرگ ما هستید که این عکس یا اثر را «آخرین» عکس یا اثر من می‌دانید. لاجرم به جایش باید گفت یا «جدیدترین» یا «اخیرترین».

۱۹. در یکی از سازمانهای فرهنگی تهران، عبارت هشدار دهنده زیر با خط جلی نوشته شده و بر دیوار نصب شده است: «عده‌ای از خواهران... بر خلاف موازین اسلامی در محل کار حاضر می‌شوند.» گویا حاضر شدن در محل کار، بر خلاف موازین اسلامی است.

۲۰. پدر و مادر من سی سال اختلاف داشتند.

الف) سی سال با هم ناسازگار بودند.

ب) سی سال با هم تفاوت سنی داشتند.

۲۱. شنیده‌ام ساقی نامه شهرام ناظری خوب است.

الف) خود آن نوار را شنیده‌ام و خوب است.

ب) نه خود نوار را، بلکه شهرت و شایعه‌اش را شنیده‌ام که می‌گویند آن اثر

خوب است.

۲۲. در صفحه اول کیهان شماره ۱۳۸۱۵ (به تاریخ ۲۸ دیماه ۶۸) این خبر علمی

و فرهنگی درج شده بود:

برنامه خرید کتب درسی و تجهیز دانشگاههای علوم پزشکی به کامپیوتر اعلام شد.

و برای من و شاید خوانندگان بسیاری، معلوم نبود که: الف) این برنامه به

کامپیوتر اعلام شده است؟

ب) دانشگاههای علوم پزشکی به ابزار پیشرفته‌ای که همان کامپیوتر باشد، مجهز

شده، و این برنامه، یعنی برنامه این تجهیز، اعلام شده است.

۲۳. می‌رسیم به یک فقره کرتابی که در یکی از ابیات زیبای حافظ رخ داده

است، و دیده‌ام که برای بعضی از خوانندگان شعر حافظ، غلط انداز است. بیت این است:

حافظ از معتقدانست گرامی دارش زانکه آمرزش بس روح مکرم با اوست

غلط اندازی و کرتابی در مصراع دوم است. بعضی از این مصراع چنین می‌فهمند

که آمرزیدن و بالنتیجه رستگاری بسیاری از ارواح مکرم، موکول به همت روح پاک و

قدسی حافظ یا فی المثل شفاعت او در آخرت است.

حال آنکه منظور اصلی حافظ و معنای مراد او این است که حافظ را گرامی بدار،

زیرا طلب آمرزش و همت یا فی المثل شفاعت بسی ارواح مکرم، همراه او یعنی پشت و

پشتوانه اوست. مؤید این معنا و شبیه به همین موضوع در یکی دیگر از ابیات همین غزل

است که می‌فرماید:

روی خوبست و کمال هنر و دامن پاک لاجرم همت پاکان دو عالم با اوست

به مصداق اینکه «دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدش»، حدیث سخن حافظ

یا سخن از حافظ را نمی‌توان به این زودی درز گرفت. پس به چند فقره دیگر از

کرتابیهای که در بعضی از ابیات حافظ احساس می‌شود، و فی الواقع نه در ذهن یا نگاه

خواننده، بلکه در عین و عبارات آن ابیات خانه دارد، اشاره می‌کنیم، چنانکه در دو مقاله

پیشین هم محض تبرک و به مدلول «طاعت از دست نیاید گنهی باید کرد» مدعی یا

متعرض چند فقره کرتابی در بعضی ابیات حافظ شده بودیم.

۲۴. توکز مکارم اخلاق عالمی دگری وفای عهد من از خاطرت به در نرود معلوم نیست که جمله مصراع اول را باید به وقف بر سر کلمه «اخلاق» خواند، یا به اضافه آن کلمه. یعنی باید خواند (۱) توکز مکارم اخلاق، عالمی دگری یا (۲) توکز مکارم اخلاق عالمی دگری. در مجلسی که در محضر دوستان شاعر و شعردان و حافظ شناس بودیم، بحث درباره نحوه خواندن - و طبعاً معنی کردن - این بیت در گرفت. بنده با آقای دکتر شفیع کدکنی، یعنی با قرائت اول، موافق بودم، و آقای کامران فانی ابتدا با آقای هوشنگ ابتهاج (ه.ا. سایه) یعنی قرائت دوم موافق بود ولی هر چه بحث و دفاع، از قرائت خود پیشتر رفت ایشان بیشتر به نظر گاه ما تمایل یافت.

طرفداران این یا آن قرائت نیز در گوشه و کنار مجلس فراوان بودند، و هر کس بحث و استدلالی در دفاع از قرائت مقبول خود پیش می کشید. استدلال، این بود که قرائت اول با روح زبان یعنی الگوهای طبیعی جمله سازی در زبان فارسی موافق تر است، و قرائت دوم، جز آنکه تابع اضافات دارد، اینقدر وفق و توافق با الگوهای جمله سازی فارسی ندارد و نهایتاً با قرائت اول جمله بهتر معنی می دهد: توئی که از - یعنی در زمینه - مکارم اخلاق، برای خود عالمی هستی، امید است که به سابقه همین خلق کریم، وفای عهد مرا فراموش مکنی، یعنی عهدی را که با من داری وفا کن. معنائی که دوستان از قرائت دوم به دست می دادند به تقریب چنین بود: تو که از - یعنی اهل - اخلاقیات و الای عالم دیگر، یعنی عالم ملکوت و مجردات هستی، چنین و چنان کن. ما در رد این معنا می گفتیم عالم دیگر، یعنی عالم آخرت، و به طور کلی عالمی که بعد از دنیا و در ورای عالم ملک قرار دارد، اصولاً نه دار تکلیف است، نه عالم اخلاق و تکالیف یا مکارم یا مفاسد اخلاق. اخلاق هر چه هست اینجهانی است. اگر کسانی در عالم اخلاق، و رفتار و کردار نیک اخلاقی، فرشته خصال، یا ملکوتی صفت هستند، یعنی در همین جهان رفتار می کنند، چنان به دور از فساد و مفاسد اخلاقی اند، که گوئی از فرشتگان یا سکان ملأ اعلی هستند که جز نیکی از آنها صادر نمی شود. به عبارت دیگر فرشتگان و ملکوتیان فراسوی نیک و بد، و متعالی از معاییر و موازین و نیز ملکات اخلاقی بشری هستند. اینکه در شعر یا در عرف ما «فرشته» مظهر اخلاق نیک شمرده می شود، یک کلیشه ادبی است. چنانکه ماه به حق یا ناحق بدون مته به خشخاش گذاردن، در شعر و ادب جهان، سمبل زیبایی و ظرافت است. سخن جدی تر و نهائی اینکه «از مکارم اخلاق بودن» -

یعنی قرائت دوم - چه اخلاق اینجهانی باشد، چه آنجهانی، تعبیر یا عبارت درستی نیست.

۲۵. یکی از مشهورترین کژتابیهای سخن حافظ در این بیت مشهور است:

ما را ز منع عقل مترسان و می بیار کان شحنه در ولایت ما هیچکاره نیست

امروزه فی المثل وقتی دوستی طمعکار به بنده می گوید آقا یک نسخه دایرة المعارف تشیع، (طبعاً مجاناً) برای من بگیر و بیاور، بنده با قیافه و لحنی حق به جانب و گیر افتاده، در پاسخ او می گویم: «والله من در دایرة المعارف تشیع هیچکاره‌ام» - نه اینکه هیچکاره نیستم. - یا مثال دیگر بزنم. طرفداران افراطی جبر، برآنند که اراده فرد، در صحنه عمل و فعالیت انسانی، هیچکاره است. - نه اینکه هیچ کاره نیست. اما کار نیکان، و دوره زبانی و زمانی حافظ را نمی شود قیاس از خود و زبان و زمان معاصر گرفت. شاید این نفی در نفی، در عصر حافظ بیشتر افاده تأکید می کرده است، و به طور ریاضی عمل نمی کرده است که منفی در منفی بشود مثبت. دو لغت نامه بزرگ زبان فارسی، یعنی لغت نامه دهخدا و فرهنگ فارسی معین، مشکلی از کار ما و این بیت نمی گشایند. از حافظ شناسان معاصر، آقای دکتر حسینعلی هروی کوششی برای حل مشکل این بیت به خرج داده‌اند و در شرح خود (جلد اول، ص ۳۳۲) در ذیل این بیت نوشته‌اند: «شراب بیاور و مارا از این مترسان که عقل آن را منع کرده است. زیرا آن حاکم در ولایت ما مطلقاً کاره‌ای نیست - کسی به حرف او گوش نمی دهد. هیچکاره یعنی کسی که به درد کاری نخورد. اما این معنی مخالف مفهوم کلی بیت است. ناگزیر باید «هیچ» و «کاره» را جدا از هم خواند و بیت را چنین معنی کرد. مارا از گناه حرام بودن شراب به حکم عقل مترسان. زیرا عقل در نظر ما مطلقاً کاره‌ای نیست. حکم داروغه عقل در قلمرو عشق مجری نیست. درواقع آن شحنه در ولایت ما هیچکاره است.»

نگارنده این سطور در حافظ نامه، به مشکل لفظی - معنایی هیچکاره نیست یا هست نپرداخته‌ام - و کاش می پرداختم - اما معنای بیت را طور دیگری فهمیده‌ام که فرقهائی با معنای آقای دکتر هروی دارد نوشته‌ام: «باید توجه داشت که معنای بیت دوم و سوم این غزل با هم مرتبط است. [در بیت دوم: هر گه که دل به عشق دهی خوش دمی بود / در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست] می گوید: هر وقت دل به عشق بسپاری وقت خوب و کار خوبی است و نیازی به تردید و تأمل و استخاره ندارد. بعد در بیت سوم [همین بیت مورد بحث] می افزاید: ما را از اینکه عقل مانع و مخالف عشق است مترسان

و قصه کوتاه کن و می بیار. چرا که در ولایت ما که ولایت عشق است، شحنه عقل، نفوذ کلامی ندارد، و همانا حاکم معزول است. یعنی اشاره به حدیث کهن تقابل و تضاد عشق و عقل دارد. ... ممکن است بعضی بیت سوم را مستقل بخوانند، به طوری که منع عقل مربوط به «می» شود. این معنی اگر چه بکلی منتفی نیست ولی استبعاد دارد. در نزد حافظ عقل با می (می خوردن) تقابل ندارد، بلکه با عشق تقابل دارد. چنانکه می گوید:

- من و انکار شراب این چه حکایت باشد غالباً این قدرم عقل و کفایت باشد
- حاشا که من به موسم گل ترک می کنم من لاف عقل می زنم این کار کی کنم
- مشورت با عقل کردم گفت حافظ می بنوش ساقیا می ده به قول مستشار مؤتمن

(حافظ نامه، ۱/۳۷۸)

راه حلی که آقای دکتر هروی، برای رفع مشکل لفظی - معنایی «هیچکاره نیست» پیشنهاد می کنند و آن را به صورت «هیچ، کاره نیست» می خوانند و «مطلقاً کاره ای نیست» معنا می کنند، مشکل گشا نیست، بلکه حتی مشکل جدیدی به مجموعه مشکلات می افزاید که آنهم خود به دو قسم تقسیم می گردد. ۱) الگوی «هیچ... بودن / نبودن» که اگر در زبان فارسی معاصر سابقه یا امکان کاربرد داشته باشد، بعید و مستبعد است، و به صرف پیشنهاد، بدون استناد به شاهد، پذیرفته نیست. دوم که به همان میزان بعید است و شاهد می خواهد، واژه «کاره» است که کاربرد امروزی آن دلالت بر رواج آن در عصر حافظ و شرکت در واژگان حافظ ندارد.

راه حلی که اینجانب پیشنهاد می کنم این است که، چنانکه اشاره گذرانی کردم، در اینجا نفی در نفی یا منفی در منفی نیست تا بگویند که هیچکاره نیست، یعنی همه کاره یا لااقل کاره ای هست. بلکه نفی دوم (نیست) مؤید و تقویت کننده نفی اول (هیچکاره) است. از باب تقریب به ذهن، و برای رفع استبعاد باید این مثال را - ولو آنکه ادبی نیست - بزنم که در عرف امروز، بعضی از عامه به «غافل» می گویند «ناغافل»، یا به «محروم»، «نامحروم».

این پدیده ای زبانشناختی است که در این دو کلمه ظاهراً غلط رخ داده است. یعنی معنای منفی غفلت در «غافل» و حرمان در «محروم» از نظر اینان ضعیف یا نامحسوس است لذا با ادات نفی آن را تشدید یا ظاهر می کنند. همان طور که نمی توان ریاضی وار محاسبه کرد و گفت «نامحروم» یعنی کسی که محروم نیست، یعنی کامیاب.

یا «ناغافل» یعنی کسی که غافل نیست، یعنی هشیار، همان مکانیسم را در مورد «هیچکاره نیست» نیز باید پذیرفت و نگفت «هیچکاره نیست» یعنی «کاره‌ای هست»، بلکه یعنی همان «کاره‌ای نیست». باری، بیش از این تصدیع و تطویل ندهم. این گونه نفی مضاعف، یعنی کاربرد دوگانه و دوباره‌ادات نفی در زبان عربی و مخصوصاً در قرآن مجید هم سابقه دارد چنانکه می‌فرماید: «ولا تستوی الحسنة ولا السيئة» (فصلت، آیه ۳۴). که قیاساً و ظاهراً انتظار داریم این معنا بصورت «ولا تستوی الحسنة والسيئة» آمده باشد. چنانکه در قرآن مجید داریم: «لا يستوی الخبيث والطيب» (مائده، آیه ۱۰۰). اما مثال حیرت‌انگیزی در قرآن مجید مرکب از چهار جمله داریم که در جمله اول یک نفی به کار رفته و سه جمله بعد هر کدام دو نفی دارند: «و ما يستوی الا عمى والبصير. ولا الظلمات ولا النور. ولا الظل ولا الحرور. و ما يستوی الاحياء ولا الاموات.» (فاطر، ۱۹). این نحوه کاربرد نفی مضاعف در سایر زبانهای طبیعی نیز نمونه و مثال دارد. باری، بیش از این تصدیع و تطویل ندهم. مراد، در این چهار مقاله، چنانکه یک و دوبار هم اشاره کرده‌ایم، طرح کژتابیهاست، نه حل آنها.

۲۶. یک پدیده کژتاب دیگر در شعر حافظ، ردیف «نیست که نیست» است، در

غزلی به مطلع زیر:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست منت خاک درت بر بصری نیست که نیست
 بعضیها با قیاس به کاربرد «نیست که نیست» در عرف امروز، که نیست دوم تأکید نیست اول است، تلقی نادرستی از معنای ابیات این غزل حافظ دارند. امروزه فی-المثل می‌گویند: لغت «هیچکاره» را در تمام فرهنگهای فارسی جست‌وجو کردم، اثری از آن نیست که نیست. یا تسبیح را چند روزست گم کرده‌ام، هر چه می‌گردم نیست که نیست. و نظایر آن. اما این کاربرد عامیانه یا ادبی امروزی را به هیچ وجه نمی‌توان به زبان و زمان حافظ هم تسری داد. مراد حافظ از عبارت «نیست که نیست» به سادگی: «نیست که نباشد» است. روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست، یعنی نظری نیست که از پرتو روی تو روشن نباشد. یا در آخرین مصراع غزل که می‌گوید: در سراپای وجودت هنری نیست که نیست، یعنی هنری نیست که در سراپای وجودت نباشد، یعنی هر هنری در سراپای وجود تو هست.

حاصل آنکه، اگر عبارت «نیست که نیست» - که ردیف این غزل است - به

معنای امروزمین آن در نظر گرفته شود، و به این غزل زیبای حافظ اطلاق گردد، به کلی معنا مختل و معکوس، و غرض شاعر نقض، و همه مدح و منقبتهای ناظر به ممدوح یا معشوق او، هجو و ملعنت می گردد!

۲۷. این بیت مشهور حافظ نیز که می گوید:

گوهر پاک بیاید که شود قابل فیض ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود
کژتابی دارد.

بعضی بر آنند که طبق منطق و معنای مراد شاعر، و طبق آرایشی که کلمات در این بیت - متشکل از دو جمله - دارد، انتظار طبیعی خواننده یا شنونده این است که شاعر - یعنی حافظ - بگوید: ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان بشود. دوست فرزانه ام آقای دکتر عبدالکریم سروش در یادداشت‌های ارزنده‌ای که درباره بعضی نکات حافظ نامه نوشته بودند، و در مستدرک چاپ دوم و سوم (صفحات ۱۳۴۸ - ۱۳۵۰) به طبع رسیده است، به این کژتابی اشاره کرده‌اند، و بنده هم دفاع یا پاسخی از همین بیت و صحت ساختمان آن کرده بودم که چند جمله‌ای را از هر یک نقل می‌کنم، طالبان تفصیل به آن کتاب مراجعه فرمایند. دکتر سروش نوشته‌اند: «... احتمالاً قافیه غزل، حافظ را در تنگنا نهاده است. چون معنا وقتی درست است که به جای «نشود»، «بشود» آورده شود. یعنی اگر گوهر پاک لازمه فیض‌گیری نیست، هر سنگ و گلی هم می‌تواند لؤلؤ و مرجان بشود. آن ورنه گویی به جای «چونکه» آمده است...» بنده در پاسخ نوشته‌ام: «... به نظر اینجانب هیچگونه پیچ و پیچیدگی زبانی در این بیت وجود ندارد. و الزام قافیه حافظ را در تنگنا نهاده است.

می‌گوید برای آنکه کسی قابل دریافت فیض الهی شود، باید گوهر پاک داشته باشد. و گرنه هر سنگ و گلی، بدون طینت خوب اصلی، و تأثیر فیض الهی (یا تأثیر آفتاب و عوامل جوی و ارضی در مورد تکوین جواهرات که نظر قدما بود) ترقی و تعالی نمی‌یابد و رستگار نمی‌شود؛ یا تغییر ماهیت از پست به عالی نمی‌دهد و لؤلؤ و مرجان نمی‌شود. خلاصه‌تر: گوهر پاک لازم است، و گرنه هر سنگ و گلی، بدون احراز این شرط، ترقی نمی‌یابد و تربیت نمی‌پذیرد و لؤلؤ و مرجان نمی‌شود...»

۲۸. حالا که بحث رو به پایان است، به یاد این توصیه خواجه رندان می‌افتم که فرموده است: «به عجب علم نتوان شد از اسباب طرب محروم». لذا به جای ادامه

سخنرانی، دو کلام حرف حساب می‌زنم و با یک نکته کژتاب لطیف و لطیفه آفرین - که از یکی از دوستان با ذوقم شنیده‌ام - به این مباحث و معرکه کژتابی خاتمه می‌دهم. به عبارت دیگر برای پرهیز از «سوء عاقبت» به «حسن ختام» پناه می‌برم.

داستان کوتاه، بلکه بسیار کوتاه ظریف و کژتاب‌گذاری از این قرار است که یک روز محتسبان به شادخواری در شارع عام برخوردند. برای آنکه هدایت او به تأخیر و احکام و حدود شرع انور به تعطیل نیفتد، او را به داروغه خانه جلب کردند. مدتی گذشت، رند شادخوار بخت برگشته دید که در «تمشیت» کار او نمی‌کوشند، نه عذابش می‌دهند و نه جوابش، سرانجام بی‌تاب شد و پرسید: مرا برای چه به اینجا آورده‌اید؟

- گفتند: برای عرق خوری.

- گفت: عالیست. شروع کنیم. ما هم اهلش هستیم!

*

به صد دفتر نشاید گفت حسب الحال کژتابی

کرتابیهای زبان (۵)

این پنجمین و گویا باز هم نه آخرین ماهواره کرتابی است که به آسمان علم و ادب پرتاب می شود. وقتی که اولین کرتابی را جمله به جمله یا گزاره به گزاره تهیه و تدارک می کردم، از آخر و عاقبت این مشغله شکوهمند خبر نداشتم. اما گویا حکمت عامیانه راست می گوید که اشتهای زیر دندان است و الکلام یجر الکلام. خوانندگان عزیز تا بدینجا دریافته اند که اهل اطناب و دراز نفسی نیستم و چنانکه در کرتابی شماره اول مختصر اشاره ای کرده ام این کرتابیها کیلوئی نیست و ذره ذره جمع شده است، و چه بسا که قطره قطره دریا شود. نحوه جمع و تدوین این مقالات از این قرار بوده است که هر وقت در زندگی روزمره به طور واقعی با جمله ای برخورد می کردم که دو پهلوی و کرتاب بود، آن را یادداشت می کردم و به تدریج این قلک، دینار به دینار پر شد. و شبنم به شبنم، شوخی - شوخی، چاهی پر شد.

فایده این کرتابیها در این است که حساسیت و هشیاری اهل زبان را که بدجوری در زبان غرقند، افزایش می دهد تا بتوانند با پرداختن به کرتابیها، از کرتابیها پرهیز کنند، یا اگر به نفعشان بود، جمله کرتاب بسازند، هر چند که این کار لااقل به اندازه

سرودن شعر، طبع روان می خواهد و قدری هم معانی و بیان می طلبد. و در مجموع آمد - نیامد دارد. باری برویم بر سر حکایت و سی - چهل جمله کژتابی را که به نحو تجربی برایم پیش آمده است، لااقل برای تفریح و تفنن، نه لزوماً درس عبرت، و تدقیقات زبانشناختی، با خوانندگان با حوصله در میان نهیم.

۱. یکی از دوستان جوانم واژه نامه (برابر نهاده) فلسفی سه زبانه ای درست کرده بود که آلمانی - انگلیسی - فارسی بود، بدون تعریف و توضیح. یعنی فقط معادل‌های سه زبان را در برداشت. یک روز در یک صحبت تلفنی از من پرسید آیا لازم است که من، (یعنی مؤلف) بر این واژه نامه مقدمه ای بنویسم؟ من که ویراستار این کار شده بودم، گفتم اگر این کار مفصل و چند جلدی بود حتماً مقدمه لازم داشت، اما فرهنگ شما که تعریف هم ندارد، چندان نیازی به مقدمه ندارد. دوست جوانم، از عبارت که تعریف هم ندارد جا خورد، یک لحظه فکر کرد که من از فرهنگ یا واژه نامه اش بد می گویم. حال آنکه منظورم آن بود که این واژه نامه، فاقد «تعریف» و توضیح و شرح و بسط است.

۲. جمله «زوال عقل پیری» در یکی از برنامه های رادیو شنیده شد و موهم دو

معنا بود:

الف) «زوال عقل» پیرانه سر ب) زوال «عقل پیری»

۱ / ۲. «ادبیات کودکان - یا جوانان - انگلیسی» جمله ای کژتاب است.

«ادبیات انگلیسی کودکان» از آن هم بدتر است. اما معادل انگلیسی آن بی اشکال و یک پهلو است:

English Juvenile literature. معادل عربی اش، یعنی «ادب الاطفال الانگلیزی»

هم اشکالی ندارد، چون معلوم است که «الانگلیزی» صفت مذکر یعنی صفت «ادب» است، و اگر قرار بود صفت «الاطفال» باشد، «الانگلیزیه» می شد.

۲ / ۲. نظیر این اشکال در نام یکی از بیمارستانهای تهران دیده می شود:

«بیمارستان کودکان شهید آیت الله دستغیب شیرازی» که در بادی نظر معلوم نیست

«کودکان» به «بیمارستان» مربوط است یا به «شهید آیت الله دستغیب». نیز عبارت

«کودکان شهید» بی اختیار به ذهن می آید، که البته به هیچ وجه در نامگذاری این

بیمارستان، مراد نبوده است.

۳. پدر بزرگ دانشوری داشتم که طبق حماسه سرائیهای خودش از مجاهدان

مشروطیت بود. یعنی هم مجاهد به سیف (در اینجا یعنی تفنگدار) و هم مجاهد به قلم (در اینجا یعنی روزنامه نگار). او روزنامه‌ای تحت عنوان صدا یا ندای اسلام در قزوین، در عهد مشروطیت منتشر می‌کرد و در آن یک سلسله مقاله تحت عنوان «مشاهدات من در آغوش سگ» نوشته بود که تحت تأثیر بینوایان هوگو و کارهای رمانتیک مشابه بود و فضای فکری و مضمون آن، همانند سگ ولگرد هدایت بود که بعدها منتشر شد.

یک روز که به یاد و دریغ (نوستالژی) ایام گذشته افتاده بود و برای من از سلیقه روزنامه‌نگاری خود تعریف می‌کرد، بلند شد و با چشمانی که نمی‌ازیم خاطرات در آن برق می‌زد، به طرف گنج‌های رفت و با جست و جوی مختصری دستمال بسته‌ای را بیرون آورد. در آن بسته چند شماره از روزنامه یا هفته‌نامه صدا یا ندای اسلام را که چهار تا کرده بود، گذارده بود و «تا» ی آنها بر اثر مرور زمان به پارگی تبدیل شده بود. آری به من نشان داد که سلسله مقالاتی تحت عنوان «مشاهدات من در آغوش سگ» نوشته است. گفتم: «آقا جان، این عنوان قدری اشکال دارد. از بالای عینک، شتابزده و قدری دستپاچه نگاهم کرد و گفت: «یعنی چه، چه اشکالی دارد؟» گفتم خواننده یا شنونده خیال می‌کند که - «دور از شما» - شما در آغوش سگ بوده‌اید و مشاهداتتان را از آنجا گزارش کرده‌اید. از کوره در رفت و گفت عجب مهملاتی می‌گوئی، «مشاهدات من در آغوش سگ» یعنی آنچه من در آغوش سگ، که با توله‌هایش در گوشه خیابان، در سرمای استخوان سوز زمستان در زیر پناهگاه بی‌اعتباری با خواری و زاری زندگی می‌کنند، دیده‌ام. من همچنان دزدانه می‌خندیدم و از اینکه عنوانش وافی به مقصود نیست، در دلم قند آب می‌شد، و شیطنت زبانی کود کانه یا کود کانه زبانی ام ارضاء می‌شد. ولی ظاهراً و از روی ادب، وانمود کردم که از این توضیحات قانع شده‌ام و نگذاشتم که کار به جدل و جدال بی‌ادبانه بکشد.

۴. یکی از حافظ پژوهان معروف معاصر، نام مجموعه مقالاتش را که درباره حافظ است، گذاشته است: مقالات حافظ که موهم این معناست که حافظ هم مانند ایشان و بنده، مقاله نویس بوده است و این مجموعه، همانا مجموعه مقالات اوست.

۵. عرض شود که بنده یکی از سه ویراستار یا هم ویراستار دایرة المعارف تشیع هستم. در این دایرة المعارف قید مخصوص و معروفی داریم که من وضع کرده‌ام و مورد تصویب دوستان و جزو راهنماهای تألیف مقالات است و ما در همه موارد این

اصل یا قید راهنما را رعایت می‌کنیم و مقالاتی را که ربط شیعی ندارند نمی‌پذیریم یا به آنها ربط شیعی می‌افزائیم. و اگر اصولاً عنوانی چنین ربطی نداشته باشد، مقاله‌اش را یا نمی‌نویسیم، یا چاپ نمی‌کنیم.

باری یکی از مؤلفان جدید و ناوارد، برای ما تعدادی مقاله نوشته و آورده بود. بنده وقتی که در غیاب مؤلف، با هم ویراستاران و همکارانم در این باره مشورت می‌کردم گفتم «ما نمی‌توانیم مقالات بیربط شیعی ایشان را قبول کنیم.» دوستان خندیدند. منظور من این نبود که مقالات ایشان بیربط و ضمناً شیعی است. بلکه منظورم این بود که ما نمی‌توانیم مقالات ایشان را که بی [= بدون] ربط شیعی است، قبول کنیم.

۵. او به موقع حاضر نشد که به سر کار برود.

(الف) او به موقع برای اینکه به سر کار برود، یا به سر کار برسد، حاضر یعنی آماده (لباس پوشیده و غیره) نشد.

(ب) او زیر بار نرفت و نپذیرفت که به سر کار برود.

۶. در یکی از بنگاههای معاملات ملکی کار به قسم و قسامه کشیده بود. یکی از

اصحاب دعوی یا طرفهای معامله، با جوش و جلا، با صدای بلند می‌گفت: هیچ قسم بالاتر از قسم حضرت عباس نیست و حرفش محتمل دو معنا بود.

(الف) قسمی که خود حضرت عباس (ع) می‌خورد.

(ب) قسم خوردن به حضرت عباس (ع).

۷. برای رفتن عجله نکنید، تا بخاری را روشن کنیم، مجلس گرم می‌شود.

(الف) مجلس بر اثر روشن کردن بخاری، گرم می‌شود.

(ب) گرم شدن مجلس، فقط همزمان با گرم شدن مجلس (بر اثر اختلاط و گرم

شدن صحبت و غیره است).

۸. بیژن آبجوهای بسیاری به اسم ماءالشعیر خورد.

(الف) بیژن در واقع آبجوهای الکلی می‌نوشید و وانمود می‌کرد که ماءالشعیر

می‌خورد.

(ب) او بی‌گناه بود و آبجوهای بی‌الکل معروفی که ماءالشعیر نام دارد، می‌خورد.

۹. در یکی از کژتابیهای پیشین به کشمش پلو (به سکون شین دوم) که کسی به

جای کشمش پلو (به کسر یا اضافه شین دوم) به کاربرده بود، اشاره کردم. نظیر دیگر

آن این است که بعضی ها به خانمی که همسر یک پزشک یا دکتر در رشته دیگر است می گویند خانم دکتر (به سکون میم) حال آنکه باید بگویند خانم دکتر (به اضافه یا کسر میم) زیرا خانم دکتر (به سکون میم) به معنای زنی است که خودش دکتر است، نه زنی که همسرش دکتر است.

۱۰. یک شب، وقتی که به خانه آمدم دیدم که برق رفته است. فرزندم عارف در گوشه ای زیر چراغ کم سوئی نشسته بود، و در نور کم داشت به زحمت و با ذره بین کتاب ریزی را می خواند. پرسیدم: عارف چه کار می کنی؟ گفت:

- دارم برای امتحان کتاب می خوانم.

(الف) برای امتحان ذره بین، یا دید خودش.

(ب) برای امتحان و درسهای مخصوص به امتحانی که در پیش دارد.

۱۱. پدر شهریار، شاعر غزلسرای ترک زبان معاصر، داستان نویس ماهری بوده است.

در این جمله، «شاعر غزلسرای ترک زبان معاصر» وصف شهریار است یا پدر شهریار؟

۱۱ / ۱. پدر مولوی، صاحب عوارف المعارف، اهل بلخ بود.

چه کسی صاحب عوارف المعارف است، مولوی، یا پدرش؟

الگوی این کژتابی مثالهای فراوان و نامحدودی دارد.

۱۲. در صفحه اول روزنامه اطلاعات (مورخ ۱۰ / ۱۰ / ۶۹) این تیتراژ آمده بود:

«با تصویب شورای عالی کار، حقوق کارگران از سال آینده، ماهانه دو هزار تومان افزایش می یابد.» ابهام و کژتابی در اول عبارت است معلوم نیست، شورای عالی کار این افزایش را تصویب کرده است یا هنوز تصویب نکرده و این افزایش منوط به اجلاس و رأی آینده آن شورا است.

۱۳. او مردی سختکوش و به سختی معتاد بود.

عبارت به سختی معتاد بود موهم دو معناست:

(الف) به سختیها و شداید عادت داشت یا خوگر شده بود.

(ب) به شدت به مواد مخدره و امثال آن «معتاد» بود.

۱۴. امسال سرمای تهران به ارومیه رسیده است.

(الف) موج سرمای تهران، از تهران حرکت کرده و به شهر ارومیه رسیده است.

ب) امسال درجه دما یا برودت هوای تهران به حد برودت یا درجه دمای هوای ارومیه رسیده است.

۱۵. سیزدهمین و آخرین فصل این کتاب، درباره ابن خلدون است.
الف) فقط یک فصل از این کتاب درباره ابن خلدون است و آن همان فصل سیزدهم است.

ب) دو فصل از این کتاب درباره ابن خلدون است. یکی سیزدهم، و دیگر فصلی دیگر که آخرین فصل این کتاب است.

۱۵ / ۱. الگوی این کرتابی، مثالهای نامحدودی دارد، از جمله مثلاً:

در ساعت ۹ دیشب چهارمین و آخرین گروه از مهمانهای ما از خانه ما رفتند.

الف) چهارمین گروه همان آخرین گروه بوده است.

ب) دیشب ساعت ۹ دو گروه، یعنی گروه چهارم و آخرین گروه که معلوم نیست

گروه پنجم است یا گروه دیگر از خانه ما رفتند.

۱۶. در دایرة المعارف تشیع در مقاله بقعة آقا سید قاسم، نوشته شده است:

«زیر گنبد ابیاتی از ترکیب بند محتشم کاشانی نوشته شده که مربوط به سال ۱۲۸۴ ق

است.»

الف) کتابت ابیات، یعنی نقش کتیبه مربوط به سال ۱۲۸۴ ق است.

ب) سرودن ترکیب بند محتشم مربوط به سال ۱۲۸۴ ق است.

۱۷. همیشه از کرتابیهای ابیات حافظ بحث کرده ایم، حالا خوب است به مصراعی

از سعدی پردازیم که ابهام دارد:

رسد آدمی به جائی که بجز خدا نبیند

الف) آدمی به مقام رفیع و شامخی می تواند برسد که جز خدا کسی نمی تواند

آن مقام و علو مرتبه را ببیند یا حدس بزند.

ب) آدمی به مقام رفیع و شامخ عرفانی و ترک ماسوا می رسد که چشم حقیقت -

بین و خداجوی او، از کل ماسوا می گذرد و فقط خدا را می بیند.

۱۸. در زندگینامه خودنوشتی که در آغاز کتاب حاضر (سیر بی سلوک)

نوشته ام، در اشاره به روحیه و اخلاق پدرم نوشته ام: «دلش می خواست که علیل و یک

گوشه افتاده و سربار نشود، و نشد.»

الف) نشد که بشود، یعنی بر عکس آرزویش، علیل و یک گوشه افتاده شد.

ب) آرزویش بر آورده شد و علیل و یک گوشه افتاده و سربار نشد.

۱۹. یک روز یکی از دوستانم را در خیابان دیدم. پس از حال و احوال، پرسیدم کجا؟ گفت:

دارم می‌روم قم شفا بگیرم.

یک لحظه تصور کرد دردی دارد که برای استشفاء از خداوند و استشفاع از

حضرت معصومه (ع) عازم زیارت آستانه قم است. اما به قرینه‌های دیگر که گفت منتقل

شدم که منظورش گرفتن یعنی خریدن یک دوره شفای ابن سینا است. و برای اینکه ابهام

را به سهم خود غلیظ‌تر کرده باشم گفتم:

امیدورام نجات پیدا کنی.

که نجات هم جز معنای مشهورش نام یکی دیگر از آثار ابن سینا است.

۲۰. نادر شاه قبل از تاجگذاری در ۲۴ شوال ۱۱۴۸ ق بغداد را فتح کرد.

الف) تاجگذاری نادر در ۲۴ شوال ۱۱۴۸ ق بوده است.

ب) تاریخ تاجگذاری نادر معلوم نیست و تاریخ یادشده (۲۴ شوال) مربوط به فتح

بغداد است.

۲۰ / ۱. در دایرة المعارف تشیع در مقاله بنی مختار جمله زیر آمده است:

تاج‌الدین ابوالحسن هنگام فتح بغداد به دست مغول به قتل رسید.

الف) تاج‌الدین به دست مغول به قتل رسیده است.

ب) تاج‌الدین به دست مغول به قتل نرسیده، ولی هنگام فتح بغداد به قتل رسیده

است.

۲۱. در اخبار تلویزیون در ساعت هفت و نیم بعد از ظهر روز جمعه سوم اسفند ماه

۶۹ چنین جمله‌ای گفته شد:

سفیر چین که از اعضای اصلی شورای امنیت است...

الف) خود سفیر چین، شخصاً یکی از اعضای شورای امنیت است.

ب) کشور چین، یکی از اعضای اصلی شورای امنیت است.

۲۲. زندانی بیمار از دست نگهبان غذا نمی‌خورد.

الف) زندانی بیمار از دست نگهبان عصبانی شد. و اعتصاب کرده بود و اصولاً

جیره غذايش را تحويل نمى گرفت و نمى خورد.

(ب) زندانى بيمار اعتصاب غذا نكرده بود و دوست داشت غذا بخورد، ولى از نگهبان دلخورى اى داشت كه از دست او يعنى به كمك او غذا نمى خورد.

۲۳. يك روز به محض اينكه به منزل رسيدم و سلام و عليك كردم، عيالم گفت:

«منيره با شوهرش تصادف كرده، و دماغش شكسته...»

(الف) يك لحظه فكر كردم چه زن و شوهر لاابالى اى هستند كه طرز راه رفتن در داخل منزل را بلد نيستند و لابد در سرپيچ يكي از راهروها يا اطاقها، به طوري كه معلوم نيست مقصر اصلى كيست، صورتهائشان به همدى گراصابت كرده و دماغ منيره خانم شكسته است. در اينجا «با كسى تصادف كردن» را به معنای «با چيزى تصادف كردن» فى المثل تصادف با تيرسيمانى، تصادف با باجه بليط فروشى و نظاير آن گرفته بودم.

(ب) با توضيح عيالم معلوم شد «با» در اينجا نقش ديگر دارد، و منيره همراه با شوهرش تصادف كرده و از رهگذر اين تصادف، كه تصادف اتومبيل بوده است، بينى اش شكسته است.

۲۴. در كتاب فارسى اول دبirstان، رشته علوم تجربى و رياضى، قطعه شعرى هست سروده خانم سپيده كاشانى، شاعر معاصر، تحت عنوان «بهار است و هنگام گل چيدن من» و به مطلع

به خون گر كشى خاك من، دشمن من بجوشد گل اندر گل از گلشن من
و بيت پايانى آن چنين است:

بلند اخترم، رهبرم از ره آمد بهار است و هنگام گل چيدن من
كژتابى در مصراع اول از همين بيت پايانى است، كه به دو صورت خوانده مى شود:

(الف) بلند اختر، صفت مقدم براى رهبر. يعنى رهبر بلند اخترم از ره آمد. يا با تفصيل بيشتر، آنكه هم رهبر من است و هم بلند اختر من است، از ره آمد.

(ب) شاعر بلند اختر و سرافراز است كه رهبرش از سفر آمده است. به تعبير ديگر من بلند اختر هستم، از آنروى كه رهبرم از ره آمده است.

۲۵. يكي از فرزندانم كه در كلاس اول دبستان درس مى خواند، يك روز از من

معمايى پرسيد. گفت: حسنى ديروز كه ديكته داشتيم همه اش را غلط نوشته بود، با وجود

این معلم به او نمره ۱۹ داد. راستی من جوابش را نمی دانستم. خودش توضیح داد که حسنی فقط کلمه «همه» را غلط نوشته بود، بنابراین قانوناً باید نمره اش ۱۹ بشود!

۱/ ۲۵. فرهنگ معین «غلت» را «غلط» نوشته است.

الف) کلمه «غلت» را به صورت «غلط» نوشته است.

ب) کلمه «غلت» را به نادرستی، فی المثل به صورت «قلت» یا «قلط» نوشته است.

۲۶. در زبان فارسی کتابهای امثال قرآن زیاد نیست.

الف) در زبان فارسی کتابهایی که در زمینه امثال (مثل های) قرآن باشد، زیاد نیست.

ب) در زبان فارسی کتابهایی که نظیر قرآن باشد، زیاد (بلکه هیچ) نداریم.

۲۷. او با میوه جاتی نظیر سیب و گلابی و خیار و بستنی از ما پذیرائی کرد.

این عبارت موهم این معناست که بستنی هم جزو میوه جات است.

اصولاً این الگو کژتاب است، مثال دیگر:

۱/ ۲۷. در این آزمایشگاه به فلزاتی نظیر روی و مس و آهن و چوب نیازمندیم.

که موهم این معناست که چوب هم جزو فلزات است.

۲۸. به حسن ختام رسیده ایم و دریغا که جمله کژتاب طنز آمیزی برای پایان مقاله

ذخیره نکرده ایم، ناچار عبوس زهد می شویم به یک کژتابی جدی که در شعر حافظ

مشاهده می شود، می پردازیم. زیرا از یاد نباید برد که همواره در این مقالات دست و

پنجه ای با بعضی ابیات حافظ نرم کرده ایم و حافظ پژوهان را بدینوسیله به وادی لغزان این

مقالات کشانده ایم.

خواجه می فرماید:

گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست طلب از گمشدگان لب دریا می کرد

ظاهراً «گوهری» که در آغاز بیت آمده است فاعل جمله است. یعنی گوهری که چنان

صفتی داشت، در جست و جوی گمشدگان لب دریا بود. واقع آن است که «گوهری»

مفعول است و فاعل آن همان «دل» در بیت اول غزل، یعنی در بیت قبلی است.

در بیت قبلی گفته بود: سالها دل طلب جام جم از ما می کرد / و آنچه خود داشت

ز بیگانه تمنای کرد. حالا در دنبال همان معنا می گوید آن دل جستجوگر، «گوهری»

را که در صدف کون و مکان نگنجیده بود، از عده‌ای ناوارد و ناشی و ناتوان که خودشان گمشدگان لب دریا بودند، تا چه رسد به اینکه غواصان ژرفکاو و گوهریاب باشند، سراغ می‌گرفت.

به پایان آمد این دفتر، میان سکر و صحو و خواب و بیهوایی
بپرهیزد تا جایی که بتوانید و بتوانیم و بتوانند از ابهام و کژتابی

نقش قافیه در آفرینش معنا

تا کنون هر چه گفته‌اند از دست و پاگیری گُند و زنجیر وزن و قافیه بوده است که به ادعای مدعیان، دست و پای شاعران [بی دست و پا را] می‌بسته است و طایر تخیل بلند پرواز ایشان را از بال‌گشودن در آفاق اندیشه باز می‌داشته است.

مولانا شکوه و شکایتش را از وزن و قافیه، هم به زبان وزن و قافیه بیان کرده است:
در دیوان کبیر:

رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
قافیه و مفعله را گو همه سیلاب ببر

پوست بود، پوست در خور مغز شعرا

و در مثنوی (دفتر اول):

قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه اندیش من	قافیه دولت توئی در پیش من
قافیه در اوجگرائی و حسیض پیمائی شعر قدیم فارسی، دوشادوش و در کنار، و	

بلکه فراتر، در ذات شعر بوده است. پس نمی‌تواند هم باعث اعتلای آن شده باشد و هم باعث انحطاطش، مگر آنکه نقش آن تفاوت و تحول کیفی یافته باشد. قافیه شعر پس از جامی و تا زمان نیما همان قافیه شعر قبل از جامی بوده است. راستی چرا وزن و قافیه برای نظامی و سعدی و حافظ و مولانا و دیگر بزرگان شعر فارسی دست و پا گیر نبوده است؟ هر شاعری که شناخت درست‌تری از گنج پر عجائب قافیه داشته، و بندگی قافیه را به شرط مزد نمی‌کرده است، توانسته است از امکانات فراوان این کلمه در ابلاغ و حتی آفریدن معنا، صرفه بسیاری ببرد و به بال قافیه بپرد.

از متأخران، نیما اولین کسی بود که نقش و اهمیت قافیه را جدی گرفت، یعنی تکرار بیروح قافیه در شعرای بازگشتی و پیروان آنان که فقط بظاهر به قافیه یا به ظاهر قافیه اعتقاد داشتند، نگرانش کرد. و بر آن شد که باید روح قافیه را نگه داشت و زهر تکرار بیروحش را گرفت. این نگرش و نگرانی ناظر به نیمی از نقش قافیه بود. قافیه‌ای که قرن‌ها پیوند آلی و ارتباط حیاتی‌اش را با سایر اجزاء و عناصر شعر بریده بود و دست شکسته‌ای بود و بال گردن شعر. نیما می‌توانست به آن نیمه دیگر نقش قافیه - یعنی دخالت در آفرینش معنا - نیز ژرف‌تر بنگرد و حضور قلب را به قافیه بازگرداند؛ ولی شاید از این منظر به قافیه ننگریسته بود. وقتی که در دو نامه می‌گوید «عقیده‌ام بر این است که مخصوصاً شعر را از حیث طبیعت بیان آن به طبیعت نثر نزدیکتر کرده به آن اثر دلپذیر نثر را بدهم تا... از تمام بیت بوی قافیه بلند نباشد». حرف شگرفی زده است. باری شعر خوب (و هنر خوب) را قواعد سهل و ساده پدید نیاورده است. بر عکس، بیقاعده‌گی غالباً به سهل‌گیری و سپس به انحطاط انجامیده است. روی سخن و اعتراض من بیشتر با امثال کسروی است که بخطا (و به یک معنا تا حدودی بصواب) تصور می‌کرد غزل یا انواع دیگر شعر را وزن و قافیه می‌سازد و می‌گفت حافظ مگس و قفس را کنار هم می‌چیند و مثل دانه‌های تسبیح به نخ وزن می‌کشد و شعر «می‌سازد»، و نمی‌توانست بدرستی رابطه قافیه (یعنی کلمه قافیه) را با بقیه کلمات مصرع یا بیت دریابد، و تصور می‌کرد این رابطه همیشه یکسویه و تحدیدی و تحمیلی است و نمی‌خواست یا نمی‌توانست بداند رابطه قافیه با دیگر کلمات، رابطه‌ای دو سویه و معنا آفرین است؛ و می‌پنداشت شعرا از جمله حافظ، صرفاً معنای غالباً مبهم و مهملی را به وزن و قافیه در می‌آوردند، حال آنکه شاعر خوب چیزی را به وزن در نمی‌آورد، و اصولاً وزن را آنقدر که مدعیان حس

می کنند حس نمی کنند، و اگر هم از وزن و قافیه مجرد، مخلوق معلولی بسازد و خود شعرش بنامد قبول خاطر و شناخت لطف سخن با دیگرانست. وزن ظرف اندیشه شاعرست، ظرفی که (از صفای می و لطافت جام / به هم آمیخته است جام و مدام...) از منظروف بازش نمی توان شناخت. تقارن و توازن که در طبیعت به حد وفور یافت می شود، اسراف طبیعت نیست، برعکس، قاعده و صرفه جویی طبیعت است. آزادی بیحد و مرز، آزادی مطلق، در جهان طبیعی و انسانی یافت نمی شود. آزادی مطلق همانا هرج و مرج مطلق است. نظم در جهان و در نگرش انسان (مخصوصاً انسان هایی که موزون اندیش و مضمون اندیش است) همانا حد آزادی است؛ حد معنا دهنده به آزادی است، حدی است که آزادی را از اطلاق و از بی تفاوتی و تعطل و ترجیح بلا مرجح بیرون می آورد. همچنانکه قافیه مرگ، پیش و بیش از آنکه به زندگی، خاتمه بخشد، معنا می بخشد.

اگر قافیه نبود حافظ نه از باده کهن دو منی می داشت و نه با دو یار زیرک انجمنی. و به صرافت نمی افتاد که در این چمن نه گلی مانده است نه سمنی و هیچکس در نمی یافت که مزاج دهرتبه شده است و باید به فکر حکیمی باشند و رای بر همنی؛ باری گنج قافیه همچنان با طلسمات عجائبش نامکشوف می ماند و چنان عزیز نگینی به دست اهرمنی می افتاد. یا اگر می خواست گل برافشاند و می در ساغر اندازد دیگر نمی توانست فلک را سقف بشکافد و طرحی نو در اندازد و به یادش نمی آمد که جوینده بهشت عدن را دلالت به خیر کند و به پای خم ببرد و از همانجا یکسر به حوض کوثر اندازد.

قافیه (و وزن) فقط به ظاهر دست و پا گیرند ولی بشرط آنکه اسم اعظمش را بدانید بال و پر پروازست. همانا پری است که سیمرغ معنا را از قاف انزوا و از مکن غیب، بیرون می کشد. در قافیه همانقدر معنا و فحوا نهفته است که در قیافه انسان. قافیه قیافه انسانی شعرست.

اولین مصراع غزل یا قصیده، معمولاً بدون دلواپسی و نگرانی قافیه از نهانخانه ضمیر شاعر بیرون می خرامد: در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد. که بیان یک عقیده اشراقی عرفانی است که خدا را فاعل بالتجلی می داند؛ و چون مصراع اول است، کوتاه پروازست، پرواز بلندش را باید در مجال واسعتر: در مصرعها و بیتهای آینده سراغ گرفت. در اینجا باصطلاح غزل از جا کنده می شود و می خواهد پرواز کند، و هنوز بال

نقش قافیه در آفرینش معنا

گشوده/ نگشوده سنگینی وزنه‌ای را به پایش احساس می‌کند: قید قافیه: عالم زد، آدم زد، نامحرم زد، برغم زد، در خم زد، خرم وام زده‌های دیگر بی‌ترتیب و در حالت آشوب نخستین در سر آغاز خلقت، در ذهن شاعر جولان می‌کند. نظم را باید از اینهمه بی‌نظمی بیرون کشید: معانی بیشکل نیز بوفور و فراوانی در دل شاعر جوش می‌زند و در تمنای شکل یافتن است. شاعر از حسن ازلی سخن گفته است و باید همچنان از عهده‌اش بیرون بیاید، پس از حسن یا همزمان با جلوه حسن (بسته به اینکه جهان را قدیم ذاتی یا زمانی بدانیم) لاجرم عشق باید پدید آید، عشقی عالم‌سوز و عالم‌ساز. از خدا و تجلی سخن به میان آمده و اینک منطقاً باید از ما سوی الله که تجلیات او هستند سخن به میان آید. و از میان قافیه‌های هیولانی که تشنه صورت‌اند عالم از همه مناسب‌تر می‌نماید و لذا تقدم می‌یابد و به روشنای ذهن شاعر می‌آید. معنا، قافیه، وزن، کلمه، دستور زبان، در ذهن شاعر می‌چرخد و می‌چرخد و بیرونش می‌جوید. گویی رگبارهای هزاره‌ای در می‌گیرد و رعد و برق می‌تازد و می‌توفد و سپس ناگهان همه چیز آرام می‌گیرد. معنا شسته و رفته، خلعت لفظ پوشیده و کمر بند قافیه بسته، از غیب عمی بیرون می‌خرامد: عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد. سپس به رهنمای الهه قافیه، آدم و فرشته در این عرصه ظهور می‌کنند و به طلبکاری عشق بر می‌خیزند. باز هم معانی بکر و بیشکل عارفانه، در دل شاعر پر می‌زنند و شکل می‌خواهند و شاعر به یاد می‌آورد یا می‌اندیشد که فرشته عشق ندارد و آدم قابلیت عشق دارد. ولی آدم مقید به زدن شعر بارها به آخرین حدش که پرتگاه و بلکه پناهگاه قافیه و ردیف است سفر می‌کند و آدم را با خود می‌برد و باز می‌گرداند و در این گیر و دار ناگهان می‌بینیم حسن ازلی از بی‌عشقی فرشته: عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد. نکته دشوار اینجاست که روند آفرینش و زایش شعر و تأثیر و تقابل کلمه پایانی یعنی قافیه را که سلسله جنبان غوغای کلمات و معانی در ذهن شاعرست، بر کلمات دیگر و ناگهان آغوش گشودن آنها را بسوی یکدیگر، با عدسی حساس کدام دوربین می‌توان به دام انداخت و تثبیت و تصویر کرد؟ کلمه و وزن و قافیه که به هر حال چیزی جدا و بیش از کلمه و در واقع معناهای بیشکل و جویای شکل نیستند، بارها مانند الکتریسته از هر دو سوی مفتول افاعیل وزن به این سو آن سو می‌رود و پیامهای ناقص می‌برد و می‌آورد تا آن پیام درست و کامل ناگهان پدید آید. هنر همیشه ناگهانی پدید می‌آید. قافیه حکم کلید یا آتش‌زنه را دارد. و پس از

مصراع اول که غالباً قافیه اش با خودش به عرصه می آید، قافیه برای ابیات بعدی حکم مهار و زهوار دارد که غزل (یا قصیده) را قاب می گیرد. قافیه هم‌نواکننده نواهای گهگاه ناهم‌ساز غزل است. و شعر را که از سوی افقی پیوند معنایی دارد از سوی قائم هم با تکرار دلپسند و مطمئن کننده کلمات همسان و همصدا، مرتبط و منسجم می سازد.

نکته مهمی که نباید از نظر دور داشت این است که شعر (و هر هنر دیگر) فقط در لحظه سرودن یا آفریدن آفریده نمی شود و اگر گفتم ناگهان پدید می آید یعنی ناگهان پدیدار می شود ولی از آن پیش، واز دیرباز درنهمانخانه ضمیر شاعر در حالت کمون و در همان هیأت آشوبناک نخستین وجود دارد. قافیه تلنگری برای احضار معناست - نقش یاد آورنده و بیدار کننده دارد. بهانه تداعی است. گشن گیری معنا با امداد قافیه صورت می بندد.

باری، قافیه همانقدر که بظاهر آزادی شاعر را می گیرد همانقدر به او آزادی می بخشد. اگر قافیه که کنایتی از «بازگشت ابدی» در خود دارد نباشد، شاعر در برابر آزادی بی منتها که همانا هرج و مرج بی منتهاست قرار می گیرد. به یک معنا آزادست که هر چه می خواهد بگوید، ولی این امکان بقدری شدیدست که به امتناع می ماند و به درماندگی و بلا تکلیفی می انجامد. اتفاقاً قافیه آزادی می بخشد چون به یک تعبیر از پیش حدوداً معلوم است و به بر آمدن آرزو و سر آمدن انتظار می ماند. ابتدا دقیقاً نمی دانیمش و نمی شناسیمش، بعد که دیدیم و درست آمد و به جافتاد، می بینیم همانست که می خواستیم. اگر می گویند «در تنگنای قافیه خورشید خر [= خور] شود» به این جهت است که لابد نمی دانسته اند گذرگاه عافیت تنگست. هرگز در دیوان حافظ (بعنوان شعر متعالی) تنگنای قافیه ندیده ایم که خورشید را خر کرده باشد. اصولاً چنانکه حکمت عامیانه می گوید شاعر نباید شعری بگوید که در قافیه اش بماند، و بسته به این است که شناخت شاعر از قافیه تا چه حد باشد. قافیه، توسنی است که سوار ناشی را بر زمین می زند ولی وقتی که سوار خود را فحل و فارس بداند رکاب می دهد و ریگ آموی و درشتیهایش را پرنیان می بیند.

مولوی می گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
ولی واقعاً اگر هم در این بیت به دیدار یار اندیشیده است به مدد قافیه بوده است

(همچنانکه مثنوی معنوی و غزلیات شمس سرشار از مواجید و مواعید دیدار یارست و آکنده از قافیه) در اینجا نفی قافیه را با اثبات قافیه بیان کرده است. همچنانکه نفی استدلال و استدلالیان را هم بصورت استدلال و با قضیه منطقی (پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی تمکین بود) پیش کشیده است.

یک نکته اساسی دیگر در جهت نفی حکمت از قافیه را گمان می کنم نیما مطرح کرده باشد که می گوید در غالب شعرهای قدیم (یا بیشتر در مثنویها) معنای مراد و منظور شاعر در هر بیت فی الواقع به اندازه یک مصرع بوده، ولی چون الزام قافیه در کار بوده مصراع دیگر را صرفاً برای قرینه سازی آورده است. این حرف تا آنجا که مصداق خارجی دارد درست است ولی بصورت یک اصل درست نیست. بلکه برعکس چه بسا مخصوصاً در مثنویها به ابیاتی بر می خوریم که در یک مصراع معنای منظور بیان شده و مصراع دیگر که به قول ایشان به الزام قافیه و به قصد قرینه سازی آمده است، هنرمندانه تر است، یعنی حتی عذر خواه بی برگ و نوایی مصراع اول (یا دوم) هم شده است.

دیگر اینکه از سایر ارزشها و اهمیتهای زیبایی شناختی قافیه، از جمله از ارزش بصری و سمعی اش، از چشم نوازی و گوش نوازی اش نباید غافل بود. پیایی و زیر هم آمدن قافیه ها در غزل و قصیده، در کتابت و قرائت دلنشین است. ممکن است این خصیصه را در انس و عادت ما بدانید و نه در نفس قافیه؛ ولی مسلم است که کاربرد قافیه مُقَدِّم بر این انس و عادت ماست، مگر اینکه مراد از عادت همانا نظم اندیشی و نظم دوستی بشر باشد که با نظمها و موزونیهای جهان دور و بر خویش از کودکی خوگر شده است و به قول حافظ «مرغان باغ را قافیه سنج» دیده است.

دیگر آنکه قافیه که بهر حال کلمه ای از کلمات بیت و مصراع است کلمه ای عادی نیست، کلمه ایست مسئول و مهمتر و حساستر از سایر کلمات، و از دو سو (افقی و قائم) در ساختمان معنایی و شکلی شعر (قصیده و غزل و قطعه و ترجیع بند و غیره) دخیل است. کلمه قافیه از نظر تعیین تکلیف یک بیت ارزشی بیش از یک کلمه دارد. و این شاید معلول ساختمان جمله در زبان فارسی باشد که فعل غالباً در آخر جمله می آید و غالب قافیه ها فعلی است. (از تقریباً ۴۹۴ غزل حافظ، قافیه یا ردیف بیش از ۳۰۰ غزل یعنی سه پنجم مجموع غزلیات، فعل است.)

ردیف متمم قافیه و در حکم آنست و نقش و اهمیتش همانند قافیه است. جالب

اینجاست که تا آنجا که من می دانم - و این نکته محتاج غور و تحقیق بیشتر است - در شعر اروپایی و نیز در شعر عربی که وجوه اشتراك فراوان (از جمله در عروض و قافیه) با شعر فارسی دارد، ردیف وجود ندارد و مختص شعر فارسی است. منظور از ردیف کلمه ایست که بعد از قافیه می آید و همراه با آن در تمامی ابیات به یکسان تکرار می شود. در بیت زیر:

چو آفتاب می از شرق پیاله بر آید ز باغ عارض ساقی هزار لاله بر آید
چنانکه پیدا است پیاله و لاله کلمات قافیه اند و بر آید که پس از قافیه تکرار شده ردیف است. شاید که خواص شعرای ایرانی که به اهمیت و راز قافیه پی برده بوده اند، ردیف را که هم در حکم قافیه هست و هم نیست به قافیه افزوده اند تا بتوانند نیرو و امکانات قافیه را گسترش بدهند و هم به تکرار قافیه - در مقایسه با تکرار ردیف - طراوت تازه ای ببخشند (از ۴۹۵ غزل حافظ، ۳۳۰ غزل یعنی درست دو سوم مجموع غزلیاتش مُردف یا ردیف دار است).

انحطاط قافیه و سوء استفاده از امکانات آن که در ساختن معنای مصراع و بیت سهیم است در آنجا بود که شاعران و بلکه ناظران قصیده سرای لفظ گرای مطمئن گو، بویژه در دوره بازگشت ادبی و پس از آن، نقش طبیعی قافیه را نشناختند و از همین روی آنقدر بر قافیه بار اضافی تحمیل کردند که دیگر بار معنی را نتوانست کشید و از رمق افتاد و این ضایعه را مضمون بازان قافیه پرداز باعث شدند.

اعتراض نیما یوشیج به این گرایشهای افراطی بیمار گونه و تکرارهای بی طراوت بود که تا زمان او هم ادامه داشت. این قافیه دیگر رج زده می شد و گاه با ردیفش بر سر هم سوار شده و به صورت پیش ساخته در انجمنهای ادبی به معرض استقبال و نظیره گویی و طبع آزمائی گذاشته می شد. کار آیی قافیه از دست رفته بود و قافیه بجای آنکه یار شاطر معنا باشد، بار خاطر آن بود. کاری که نیما از آن غافل بود، یا از آن طفره رفت این بود که قافیه پُرمرده را احیا کند، و بر نقش آن در آفرینش معنا، تأکید کند. گویا بیماری و بحران قافیه را چاره ناپذیر یافته بود. نکند انحطاط امروزه شعر نو، کفاره کفران نعمت باشد، کفران نعمت قافیه! یا باز نشناختن حق قافیه و نقش آن.

زبان خموش ولیکن دهان پر از عربی است

آنچه در این مقاله می آید، بیشتر درد دل گویی و همسخن جویی است تا تحقیق و تبّع^۱، و نیز به یاد آوردن این حقیقت محجوب مانده که زبان عربی، جزو سرشت و سرنوشت تاریخی ماست هم زبان دین و آیین ماست هم کلید و کلید دار فرهنگ دیرین پیشین ما، و هم مشکل گشا (اگر چه به زعم بعضی از روشنفکران سره نویس ناسره اندیش، مشکل افزا)ی زبان امروزین ما.

پر واضح است که خط ما عربی است. اگر بعضی سر مناقشه داشته باشند، لااقل این مسلم است که قطع نظر از منشأ خط فارسی با خط عربی یکی است. اکثریت عظیم امهات آثار دینی و فکری و علمی و هنری ما (جز شعر) به عربی است یا آمیخته به عربی تا به آن حد که کمتر اصطلاح فلسفی و کلامی و فقهی و اصولی و منطقی و علمی و ادبی به فارسی داریم، و بی دانستن عربی، و سپس احاطه به آن اصطلاحات و آن علوم و فنون،

۱. ولی به دو کتاب کم حجم و پرمعنا باید اشاره کنم: نخست پیام من به فرهنگستان اثر شادروان محمد علی فروغی که در سال ۱۳۱۵ نوشته شده و اخیراً هم تجدید چاپ شده است (تهران، پیام، ۱۳۵۴) و دیگر دو مقاله پیرامون نشر فارسی و واژه سازی نوشته داریوش آشوری (تهران، آگاه، ۱۳۵۷) که هر دو هوشمندانه به بحر آنها و نوسانهای گذشته و حال زبان فارسی پرداخته اند. همچنین فصل «زبان فارسی» و آخرین فصل از کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام تألیف شادروان استاد مطهری.

همواره چون امروز، دست ما کوتاه و خرما بر نخیل خواهد بود.

قرآن (و به قول شادروان مطهری زبان عربی زبانی است که حیات و هنر و توش و توان و دیرندگی و بالندگی اش را از همین کتاب دارد و در یک کلام، زبان عربی زبان یک کتاب است نه زبان یک قوم) و آنچه از پیامبر و ائمه و پیشوایان دین، اکثر آنچه از فلاسفه و حکما و متکلمان و عرفا و فقها و محدثان و علما و مورخان، تا پایان قرن سیزدهم و نیز حتی بعضی از متون مهم در قرن حاضر^۲، به عربی است و استثنا آنقدر کمیاب است که خود قانون و قاعده را ثابت می کند. دانشنامه بوعلی با هر قصد و هر تکلف نوشته شده باشد جز اینکه خود استثنایی است در میان آثار متعدد بوعلی، ثابت کرده است که به فارسی نمی توانسته اند الهیات و طبیعیات نوشت؛ همچنین زاد المسافرین ناصر خسرو و یا دُرّة التاج فارسی قطب الدین شیرازی را که دشوارتر و دیرباب تر از عربی محض اند! تا عربی ندانیم نمی توانیم بخوانیم و بفهمیم. به علاوه، چنانکه گفته شد، ابتدا باید حکمت و کلام و بسی علوم و فنون دیگر دانست تا سپس بتواند معنایی از این متون مستفاد کرد.

شعر نیز که خود فارسی ترین میراث ماست، بهترین گیرنده کلمات عربی، یعنی گیرنده و گوارنده بهترین کلمات و ترکیبات عربی بوده است. وزن شعر فارسی هم عمدتاً مبتنی بر اسالب و اوزان و قواعد و قوالب عروض عربی است.

اینک در گذار از این گردنه حساس تاریخی، جز با تأمل در میراث گذشته و گذشتگان خویش و تمسک به آن نمی توانیم به خود آییم و از این [احساس] ذلت و زبون اندیشی بدر آییم.

گروهی که در اسلام جز قشر نمی بینند و جز قشری مسلمانان قشری و لاجرم خود به یک معنا اهل قشر و نگران قشر و قشری نگردند، بین فتح ایران در اوایل قرن اول هجری به دست مسلمانان، که فریادرس فرهنگ محضر باستانی ما شد، و هجوم مغولها که به زندگی و زیبایی و دانش و دانایی ابقا نکردند، چندان فرقی نمی نهند، و تبرّی از ایران اسلامی را بصورت تولّی به ایران باستان در آورده اند. ولی این چگونه منطقی است

۲. از جمله اعیان الشیعه اثر سید محسن امین عاملی در ۵۶ مجلد، و الذریعه ی آقا بزرگ تهرانی در ۲۵ مجلد، و الغدیر علامه عبدالحسین امینی در احتمالاً بیش از ۱۲ مجلد و تفسیر المیزان تألیف علامه طباطبائی در ۲۰ مجلد که به فارسی هم ترجمه شده، و همه محصول قرن حاضرند.

زبان خموش و لیکن دهان پر از عربی است —————
 که ایران ۲۰۰۰ سال پیش را می‌شود و می‌باید دوست داشت ولی ایران ۱۰۰۰ سال پیش
 را نمی‌شود و نمی‌باید. طبیعی‌تر این است که انسان پدرش را از پدربزرگش بیشتر
 دوست داشته باشد.

برای اینکه بحث بیش از این کلافه نشود، می‌توان آن را به دو شعبه تقسیم کرد:
 نخست اهمیت زبان عربی بعنوان مفتاح فرهنگ اسلامی و ایران اسلامی، و دیگر اهمیت
 و نقش زبان عربی در زبان فارسی، که موضوع این مقاله است.
 شاید اهل تحقیق درست‌تر و دقیق‌تر بدانند که زبان و بیشتر نثر امروز فارسی
 گرفتار چه بیماری و چگونه بحرانی است. ولی آنچه بنده می‌بینم ضعف و نقاهت امروزه
 این زبان است. نثر امروز فارسی علاوه بر این که نمی‌تواند محمل ترجمه فی‌المثل کانت و
 هگل قرار گیرد، که صرفاً یک مشکل زبانی نیست، بلکه از عهده بیان ما فی‌الضمیر
 بعضی از نویسندگان اعم از داستان‌نویس و مقاله‌نویس هم برنمی‌آید. یا شاید اهل زبان
 و اهل زمان، چنانکه باید، از عهده برنمی‌آیند که همانا دو وجه از یک مشکل است.
 یکی از دلایل و بلکه علل این نقاهت، در فرط فاصله و فراقی است که بین
 امکانات و استعدادات گذشته و امروزین زبان فارسی افتاده است.

عده‌ای از اهل زبان و زبان‌دوستان یا زبان‌شناسان و بیشتر متفنان گرفتار این گمان
 شده‌اند که راه دادن به مفردات و ترکیبات عربی بزرگترین خطری است که در گذشته و
 حال، زبان شیرین فارسی را تهدید و گاه تباه کرده است. این حرف تا آنجا که مصداق و
 نمونه دارد درست است ولی بعنوان یک قاعده و اصل درست نیست، و مسلم است که
 بدون پیوند با زبان عربی، و استعانت از این زبان ورزیده و کارآزموده، میراث علمی و
 ادبی، و نیز صرفاً زبان و نثر فارسی به آن حد از غنا که رسیده بود، نمی‌رسید. ولی
 میزان و نحوه استفاده از مفردات و ترکیبات عربی را طبع و ذوق سلیم - که فصاحت را
 با مشق و مرور در آثار فصحا آموخته باشد - تعیین می‌کند، حکم کلی نمی‌توان کرد،
 به قول سعدی:

سما ع ای برادر نگویم که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست
 مفردات و ترکیبات عربی در شعر حافظ و شعر و نثری سعدی فصاحت آفرین
 است، ولی در تاریخ و صاف، و دُرّه نادره، فضیحت آور و ناقض غرض است. هدف بنده،
 دفاع از ضایعات و سقطات قدیم نثر فارسی نظیر مرزبان نامه و حبیب‌السیر و دُرّه نادره و

همان تاریخ و صاف نیست. چه اصلاً تاریخ و صاف فارسی نیست. عربی هم نیست، ولی هم لغات عربی دارد و هم فارسی. چیزی است مانند زبان اردو، که اخیراً هم به همت آقای آیتی به فارسی ترجمه شده است!^۳ یک دلیل بر اینکه صرفاً ایراد مفردات و ترکیات عربی، مخصوصاً در حد لازم و معقول، نثری را بد و بیمار نمی کند این است که مدعیان همواره نمونه ای افراطی ارائه می دهند، و جز مثالهایی که نام بردم، مثلاً به نثر محمد قزوینی اشاره می کنند نه نثر محمد علی فروغی. حال آنکه در نثر و نگارش فروغی، مانند مقتدایش سعدی، مفردات و ترکیات عربی کم نیست. منتها قوه متصرفه باید داشت. در قدیم عده ای بی هنر و فارسی مدان با افراط در بکار بردن کلمات عربی و عربی زدگی، پدر زبان فارسی را در می آوردند - یعنی می خواستند در آورند و حالا هم عده ای با افراط یا تفریطی همسان و در جهت عکس، یعنی با تلاش عبث در عربی زدایی و کوشش در سره نویسی همان کار را می کنند یا می خواهند بکنند. و زبان امروز فارسی را گرفتار وسواس بیمار گونه و بیهوده ای می سازند. حتی متعصب ترین منکران زبان عربی، یا منکران راه دادن کلمات عربی، نمی توانند ردیه یا دفاعیه ای در بیان مراد خویش بی استفاده معقول و ناگزیر، از کلمات عربی بنویسند، مگر اینکه تکلف را از حد بگذرانند و چیزی مانند بعضی طبع آزمائیهای یغمای جندقی و افشار بکشلوی قزوینی و بعضی تمرینهای ناموفق کسروی (جز در تاریخ مشروطه) یا طبع فرسائیهای اخیر آقای پرتو اعظم تحویل مردم دهند.

مشکل فارسی نویسی امروز ریشه در چند چیز دارد. نخست در قدمت و سنت نداشتن نثر نویسی فارسی، که صرف نظر از استثناهای اندک شمار، نثر نویسی در قدیم چندان رواج و رونقی نداشته بوده است؛ و غلبه با شعر و عربی نویسی بوده است. می توان گفت ۹۵ درصد از متون اساسی ما، چه در تاریخ، چه در جغرافیا، چه علوم طبیعی چه علوم عقلی و شرعی به عربی است. کمابیش ۹۰ درصد ادبیات فارسی هم شعر است. و اوج ورزیدگی و کارآیی و رسایی و رعنائی و شیرینی و شیوایی زبان فارسی در شعر است^۴ (پیدا است که شعر نو جز چند استثنا داخل در این حکم نیست). باری، و نثر نویسی هرگز از حد تفنن فراتر نرفته است. نثر ادبی هنری قدیم در اوجش در صدد و در

۳. تحریر تاریخ و صاف، به قلم عبدالمحمد آیتی (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۶).

۴. فروغی و آشوری هم بر این قول اند.

زبان خموش و لیکن دهان پر از عربی است —————
 آرزوی آن بوده که به شعر تشبیه کند و پا به جای شعر بگذارد، چنانکه سجع (قرینه قافیه در شعر) غالباً از لوازم آن بوده است. و چون موضوع و محتوای مستقلى و هدف دیگری جز شاعرانگی نداشته، از فی المثل مقامه نویسی به مقاله نویسی نپرداخته است. (مجالس سعدی در مقایسه با گلستان اش استثنایی درخشان ولی کمیاب و کم نظیر است) و غالباً همان چیزی بوده است که در حقش گفته اند:

از شعر برون آمده نثرش نتوان خواند مانند تکلثو که نه زین است نه پالان
 دیگر اینکه - با اندکی خروج از حریم بحث - بعضی از نویسندگان امروز گویی با الگویی از پیش ساخته می نویسند و با فراغ بال و با قلم خویش نمی نویسند و لاجرم مافی الضمیر خویش را چنانکه می باید و می خواهند بیان نمی کنند. یعنی همانطور و با همان کلماتی که فکر می کنند نمی نویسند، و این تفرقه خاطر می آورد، یا خود ناشی از تفرقه خاطرست، و قلم بر صاحب قلم می شورد و توسنی می آغازد. این مشکل را می توان مشکل نفسانی نویسندگی دانست ولی وسواس سره نویسی و عربی زدایی می تواند در وخیمتر کردن آن مؤثر باشد. مرحوم فروغی در پیام من به فرهنگستان توصیه می کند که هر وقت لغتی عربی به ذهن آمد یا خواست به قلم جاری شود، بر نویسنده است که بیندیشد آیا لغت، سهل و ساده فارسی بجای آن می تواند آورد یا نه. این توصیه و تعهد گاه مفیدست ولی غالباً بیفایده و حتی در بعضی مواقع دست و پا گیرست. چه اگر آن لغت سهل و ساده جزو واژگان زنده نویسنده بود و نویسنده نسبت به آن حضور ذهن داشت چرا نباید همان اول به ذهنش یا قلمش جاری شود؟ ضرر بارزش این است که جلوی تسلسل فکر و روانی قلم را می گیرد. از اینها گذشته، چرا باید هنگام فارسی نوشتن، حالت ترجمه کردن داشته باشیم؟

سوم که بیشتر مورد بحث ماست اینکه بعضیها چنان پروایی از لغات عربی دارند که علاوه بر از دست دادن یا از دست نهادن صرافت طبع در نویسندگی، مرتکب دو خبط و خطا می شوند: نخست اینکه ریاضت کشانه به نوشتن نثری بی چاشنی و بی نمک قانع می شوند، دوم که مهمترست اینکه واژگان خود را بیش از حد «خود آگاه» و ترسنده و رمنده و متکلف و فقیر می سازند. محدود کردن تصنعی واژگان اگر از محدودیت فکر ناشی نباشد به محدود کردن آن منتهی خواهد شد. البته گستردگی و غنای واژگان، فقط یکی از ارکان و لوازم عمیق اندیشی و دقیق نویسی است.

دیگر از دلایل ناقص و نارسانویسی فارسی امروز در انس و الفت نداشتن با نوشته های فصحای قدیم است. یعنی ناخود آگاهمان باید با شگردها و شیوه های پیشینیان که چگونگی از تنگناهای سخن سرافراز بیرون می آمده اند آشنا باشد. اگر کسی با دلی درست و نیت صدق، با قوالب و قواعد سخن پردازی پیشینیان و نشیب و فراز کلامشان آشنایی و الفت یافت غالباً بلوغ و بلاغتی و بی آنکه زور بزند فیض و فیضانی در نثر و نگارش خویش می یابد.

ظهور عربیهای نسخه یا اصولاً واژه های ناخواسته و نابجایی که ظاهراً با اراده ولی باطناً بی اراده نویسنده بر قلمش جاری می شوند از این است که مقدم بر اندیشه اند یا مؤخر بر اندیشه. و از یک ترجمه و سانسور درونی خبر می دهند. ظرف اندیشه و مظهر اندیشه نیستند. یعنی با آنها اندیشیده نشده. بلکه (غالباً بعداً) به آنها اندیشیده شده؛ حال آنکه بهتر از همه آن است که اصلاً به آنها اندیشیده نشود تا در شیشه خاطر، اربعینی بمانند و صاف شوند. واژگان باید زنده باشد، و در زلالینه ذهن، ماهی وار زیسته باشد. و گرنه بنده تجویز نمی کنم که هر چه عربی بیشتر بکار ببریم بهترست. حتی نمی گویم هر چه عربی کمتر بکار ببریم بهترست. بلکه معتقدم وسواس بکار بردن و درج و ترصیح لغات را باید یکباره وانهاد. واژه را اعم از فارسی یا عربی نباید بکار برد بلکه باید در کار آورد. باید چنان دست آموز و وقت شناسش کرد که بموقع حاضر شود. تا در خلوت دل خویش با واژه ای نیندیشیده باشیم، آن واژه با جان ما نخواهد آمیخت و بدرستی از ضمیر و زبانمان بیرون نخواهد ریخت.

با این حساب آیا در این بیت حافظ:

اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادبی است زبان خموش ولیکن دهان پراز عربی است
تناقضی محسوس است؟

ذهن و ضمیر حافظ با ادبیات و متون عربی مأنوس است، ولی زبانش از نقل عین و تمامی آن الفاظ بی آنکه قوه متصرفه شاعرش اقتضا کند، خاموش است. یعنی همه آنچه را که می داند و با آنها اندیشیده است لزوماً بروز نمی دهد، ولی برعکس آنچه را که بروز می دهد در ذهنش جا افتاده و با خاطره و خیال و خورش در آمیخته است. از آثار فصحای عرب یا عربی زبان مهارت و سخنوری و سخن سنجی آموخته است. نیز از فصحای عجم، و بمرور زمان طبع سخندان و ملکه فصاحت یافته است.

زبان خموش و لیکن دهان پر از عربی است — و کسی که با آثار فصیحای عجم (و نه لزوماً عرب هم) مأنوس باشد، ناگزیر و ناخود آگاه مفردات و ترکیبات عربی بیشتری جذب می کند و فرامی گیرد و بصورت واژگان زنده، «حاضر به خدمت» اش در می آورد که در خلوت دل خود نیز با آنها می اندیشد. و این با تکلف و خودنمایی لغوی فرق دارد که کسانی در نشر خویش لغت - پرانی کنند و لغاتی را که در ذهنشان پرورده و پخته نشده است و اگر بتوان گفت اتحاد کلام و متکلم نیافته است، و از طریق انس طبیعی فراموخته نشده است، نمایشگرانه و ریاکارانه بکار برند.

حتی چنین کسان، ناخود آگاه بین گستردگی واژگان و عمق یا دقت اندیشه، رابطه ای قائلند، ولی چون از راه درستش در نمی آیند، رابطه ای با مخاطب خویش - و در واقع حتی با خویش - برقرار نمی کنند.

قلبه نویسی و مغلق نویسی، از قلبه اندیشی ناشی می شود و بیشتر از نحو جمله و نحوه فکر نشأت می گیرد تا از مفردات عربی یا فارسی ای که نویسنده بکار می برد. غنای واژگان - واژگان زنده و کاری و دست آموز - از لوازم فصاحت است یعنی همه مجموعاً در خدمت دقت و دقیق نویسی، و همه دعاها برای این آمین است؛ و سزاوار نیست که چون فضل فروشان استفاده ناسزاوار و خودنمایانه ای از عربی کرده اند، دیگر برای همیشه از درست ترین و دسترس ترین منبع احیا و اغنای واژگان خویش چشم پوشیم و از آن طرف بام بیفتیم.

باز هم امیدوارم روشن باشد که بنده حکم اباحی صادر نمی کنم که هر لغت یا ترکیب عربی را از هر جا که شنیده ایم یا خوانده ایم بگیریم و هر جا که پیش آمد بکار ببریم. لغت باید چنان مناسب مقام بیاید و چنان بجا بنشیند که با هیچ تهدید و تطمیعی حتی با توصیه حکیمانه فروغی از جا برنخیزد.

این حرف اگر چه غیر منطقی و نامستدل بنماید چاره ای از گفتنش نیست که در این زمینه فقط ذوق حاکم است، هم ذوق خود نویسنده و هم ذوق خوانندگان، بشرط آنکه با آثار فصحا مأنوس باشند و گرنه طبعاً مبنایی برای قضاوت نخواهند داشت. یعنی ذوقی که بر آیند اجماع خاموش خلق است، به عبارت دیگر همان لطیفه و دقیقه «قبول خاطر» که حافظ می گوید والا به تعداد نفوس خلایق سبک و سلیقه وجود دارد و هر کس را شعر یا نشر خویش بکمال نماید و فرزند خویش بجمال.

این شعار که هر چه عربی کمتر بهتر، تو خالی و صرفاً ظاهر الصلاح است و رعایتش علاوه بر بیروح تر کردن نثر امروز فارسی، فاصله اهل زبان و نویسندگان مخصوصاً نو قلمان امروز را با میراث گذشته ایران و اسلام، هر چه بیشتر و ناپیمودنی تر می سازد؛ چرا که منطق علیلی را ناخواسته و ناخود آگاه به اذهان تلقین می کند و نوجوان امروز کافی است با در سر داشتن و باور داشتن این شعار، کلیله یا تاریخ بیهقی یا گلستان سعدی را باز کند و آنها را چون دارویی تلخ و ناگوار بیابد و با دیدن مفردات و ترکیبات و احیاناً ابیات عربی، هر جمله را دژی تسخیر ناپذیر بینگارد، و طفره زنان از خود رفع تکلیف کند و همه را به طاق نسیانی که از آن پیش بود، باز گرداند.

اینکه آموختن زبان عربی برای ما بویژه برای دوستداران و پژوهندگان فرهنگ پربارمان، بسی ضرورتر از آموختن لاتین و یونانی برای فرهیختگان اروپایی است، حاجت به استدلال ندارد و مورد تأیید صاحب نظران است. و چنانکه گفته شد آنچه در این بحث مطرح است «عربی در فارسی» است.

اصولاً ما بیش از آنچه بدانیم و به روی خود بیاوریم، ذهن و زبانمان آموخته به کلمات عربی است. همه ما روزمره در گفت و گوها و نوشته های خویش بارها کلمات مزدوج عربی زیر را که دیگر کلیشه شده اند، می گوئیم و می شنویم و در کار می کنیم:

اصل و نسب، امر و نهی، تحویل و تحول، تفهیم و تفاهم، تهدید و تطمیع، جاه و جلال، یا جاه و مقام، جذب و دفع، جرح و تعدیل، حب و بغض، حک و اصلاح، حق و حقیقت، حقد و حسد، حلّ و حرمت، حلّ و عقد، حیص و بیص، حیف و میل، خوف و رجا، دخل و خرج، رتق و فتق، شک و شبهه، شور و مشورت، صلاح و مصلحت، عجز و التماس، عزل و نصب، عیب و ایراد، علت و معلول، عیش و عشرت، غث و سمین، غلاظ و شداد، غم و غصه، فسق و فجور، فقر و فاقه، فکر و خیال، فهم و شعور، قال و مقال، قاعده و قرار، قبض و بسط، قتل و غارت، قحط و غلا، قطع و وصل، قول و قرار، قهر و غلبه، کرّ و فرّ، لیت و لعلّ، مال و منال، مکر و حيله، محول و اثبات، ناسخ و منسوخ، نظم و نثر، نفع و ضرر، نفی و اثبات، هبا و هدر، هوی و هوس و نظایر اینها.

زبان خموش و لیکن دهان پر از عربی است —————
 همچنین کلمات قرآنی‌ای هستند که در سالها و ماههای اخیر رواج
 حیرت‌انگیزی یافته‌اند. و تصور معادل فارسی یافتن برای آنها بکلی مضحک و محال
 است: طاغوت، مستضعف، مستکبر، مترف و مفسد فی الارض.

برای تعیین درصد مفردات عربی در فارسی، از دیرباز تا کنون، در حدود ۱۲ سال
 پیش طرح تحقیقی مفصلی با نظارت دکتر غلامحسین شکوهی، در یکی از ادارات وابسته
 به آموزش و پرورش آن روزگار با صرف وقت و هزینه بسیار، پیش می‌رفت و بنده از
 نتیجه نهایی‌اش بیخبرم اما در همان مرحله هم می‌شد تخمینی معقول زد که نظم و نشر
 فارسی، در ده قرن اخیر از شاهنامه ابومنصوری تا روزنامه‌های امروز، به تفاریق و تفاوت
 بین ۵۰ تا ۷۰ درصد عربی یا معرب دارد. و فارسی امروزه طبق همان طرح و تخمین
 چیزی بین ۵۵ تا ۶۰ درصد واژه عربی دارد. امیدوارم نتایج آن پژوهش منتشر شده باشد
 یا بشود تا نیازی به تخمین نباشد و احتمالاً جای گزافه‌گویی باقی نماند. لذا در اینجا
 بیشتر از این به بحث از مفردات و درصد آنها نمی‌پردازم.

برای اصطلاحات و ترکیبات زیر، هر قدر هم شیدایی سره نویسی و شور
 پیرایشگری داشته باشیم، اولاً معادلی نمی‌توان یافت، ثانیاً با قبول خاطر و رواج و روایی
 چندین و چند ساله‌شان چه می‌توان کرد، ثالثاً با تجویزات ناشیانه، چه دردی از نقاوت و
 نژندی امروزه نشر فارسی - تا آنجا که به فقر واژگان مربوط است، می‌توان دوا کرد؟:

ابتدا به ساکن، احیاء موات، اشتغال ذمه، اصلاحات ارضی و
 اجتماعی، اظهار فضل، اظهار لویه، اعاده حیثیت، اقامه شهود (یا ادله)،
 باقیات صالحات، براءت ذمه، تبدیل به احسن، تحصیل حاصل، ترفیع درجه،
 تشریک مساعی، تصرف عدوانی، تعلیق به محال، تنزیل درجه یا رتبه، تنقیح
 مناط، جلب ثالث، حق تقدم، حق شفعه، خرق اجماع، خرق عادت، خلع
 ید، دفع فاسد به افسد، سبق تصمیم، سرعت انتقال، سلب صلاحیت، شهوت
 کلام، صرافت طبع، طابق النعل بالنعل، عطف به ماسبق، عفت کلام، فک
 رهن، قائم به ذات، قیاس به نفس، قیاس مع الفارق، متبادر به ذهن، متجاهر
 به فسق، مقابله به مثل، مبتلابه، معتنابه، مصادره به مطلوب، نفی بلد، نفی
 ولد، نقض غرض و قس علی هذا.

البته بعضی از این ترکیبات، اصطلاح فقهی یا حقوقی یا منطقی یا اصولی اند؛ ولی در تمامی شعب علوم اسلامی که همه سرشار از انواع اصطلاحات اند، حتی یک درصد اصطلاح فارسی نمی توان یافت.

کمتر ایرانی با فرهنگی هست که اینگونه ترکیبات - که فهرست کوتاهی از آنها در زیر خواهد آمد - جزو واژگانش نباشد، یا لااقل با آنها انس و الفت نداشته باشد. این کلمات سائر یا احیاناً اصطلاحات و عبارات، معادل فارسی مصطلح و متداولی ندارند، چه اگر داشتند خود به این درجه از رواج نمی رسیدند مخصوصاً که بسیاری از آنها بر اثر کثرت استعمال و تکرار و تداول بار معنایی ویژه‌ای یافته‌اند:

آخر الامر، آخر الزمان، الأهم فالأهم (یا فالمهم) ابن الوقت، ابن السبیل، اسفل السافلین، ام الخبائث، ام الفساد، ام الكتاب، اولو الامر، اولو العزم، اول ما خلق الله، باطل السحر (که ظاهراً بجای مبطل السحر بکار رفته) بری الذمه، بقیة السیف، بلا تشبیه، بلا عوض، بلا مقدمه، بیت المال، بین الملل (و بین المللی) تجاهل العارف، تحت الحمايه، تحت الكفاله، جامع الاطراف، جامع الشرايط، جایز الخطا، حتی الامکان، حتی المقدور، حفظ الغیب، حق الامتياز، حق التألیف، حق السکوت، خارق العاده، خالی الذهن، خسر الدنيا و الآخرة، دایرة المعارف، دفع الوقت، ذومعینین، ذو وجهین، رأى العين، رب النوع، سهل الوصول، صعب العبور، ضرب الاجل، ضعیف النفس، طی الارض، ظاهر الصلاح، عام المنفعه، على الاصول، على الاطلاق، فوق العاده، قحط الرجال، قرض الحسنه، قلب الاسد، كأن لم یکن، کرام الکاتبین، کشف الایات، کشف الابیات، لاطائل، لا ینفک، لطایف الحیل، لم یزرع، لن ترانی، ماجری (ماجرأ) مادام، مادام العمر، ماشاء الله، مانعة الجمع، ما یحتاج، مجهول المالک، مجهول الهویه، محبوب القلوب، مرضی الطرفین، معلوم الحال، ممنوع الخروج، ممنوع القلم، ممنوع الملاقات (که این سه صفت گویا ظرف چند سال اخیر ساخته شده و احتمالاً در کشورهای عربی رایج یا مصطلح نباشد) نصف النهار، نفس الامر، و نظایر آنها.

زبان خموش و لیکن دهان پر از عربی است —————
 بنده هر چه منصفانه طبع فرسایی کردم، فقط برای چند کلمه از فهرست فوق،
 معادل فارسی یافتم: سرانجام برای آخر الامر ناشناس یا ناشناخته برای مجهول الهویه،
 سختگذر مثلاً برای صعب العبور (البته درشتناک هم شاید بد نباشد) و تو دل برو (که
 طبعاً ادبی نیست) برای محبوب القلوب، آسان یاب برای سهل الوصول و نیازمندی برای
 مایحتاج که معمول هم هست.

محتمل است غمخواران ویژه زبان آویژه فارسی، که دایگان مهربانتر از مادرند، و
 طرفداران سرهنویسی، تیر تدبیر دیگری در چله کمان خویش بنهند و بسوی این بنده
 روانه کنند و در ضمن از نگارنده عنان بگردانند و بگویند حال که چنین است باید
 اصولاً به راهی دیگر رفت. باید به نحوی نوشت (و یعنی اندیشید) که اصولاً حاجتی به
 استفاده از این کلمات نیفتد: یعنی باید کلمات و عبارات این سه فهرست و هزاران نظیر
 آنها را - که استقصای تامل نیاز به حجمی برابر با یک جلد از فرهنگ معین، و اگر
 اصطلاحات علوم اسلامی هم منظور باشد بالغ بر چند برابر مجلدات ششگانه فرهنگ
 فارسی معین خواهد شد... دور زد! و به شیوه تجاهل العارف، خرامان و دامن کشان از
 کنارشان گذشت.

عقلاً و عرفاً خرجی بر این غمخواران فداکار نیست. هر نویسنده عاقل و بالغی
 مختارست که با یک واژگان ۵۰۰ لغتی چیز بنویسد، بشرط آنکه پا از دایره ادبیات
 کودکان تازه زبان گشوده فراتر نگذارد.

پیشتر به معیار بودن ذوق سلیم اشاره شد، اکنون می توان به حافظ بعنوان نمونه یک
 ذوق سلیم استناد و اشاره کرد که سخنش بی تردید معیار طلایی زبان فارسی است و
 هرگز به تکلف عربی زدگی یا عربی زدایی دچار نبوده است.

از صد غزل دیوان حافظ (طبع قزوینی، غزل شماره ۱ تا ۱۰۰، که کمابیش یک
 پنجم غزلیات اوست) طی استقصای بنده نتیجه زیر به دست آمد:
 یک غزل کمتر از ده واژه یا ترکیب عربی (یا معرب یا عربی

آمیخته به فارسی) دارد

۱۹ غزل بین ۱۰ تا ۲۰ واژه و ترکیب

۴۶ غزل بین ۲۰ تا ۳۰

۲۹ غزل بین ۳۰ تا ۴۰

۴ غزل بین ۴۰ تا ۵۰

و یک غزل بیش از ۵۰ یعنی ۵۶ واژه و ترکیب عربی دارد با این مطلع: «روضه خلد برین خلوت درویشان است». جالب این است که غزل «دل می رود زدستم صاحب‌دلان خدا را» که حافظ در آن از خوبان پارسی گو هم حکایت می کند، بیش از ۴۰ کلمه مفرد یا ترکیب عربی دارد. بدون دقت ریاضی ولی با اطمینان خاطر می توان گفت - و امتحانش مجانی است و فقط اندکی صرف وقت می خواهد - که اغلب غزلیات حافظ بین ۲۵ تا ۴۰ واژه عربی (عربی خالص، معرب، عربی + فارسی) دارد.

با این حساب، همانطور که گفته شد، بیش از آنچه تصور می کنیم زبانمان، حتی معتدلترین نمونه اش، با کلمات عربی آمیخته و آموخته است. دیگر اینکه اگر پرسید راه دادن به مفردات و ترکیبات عربی چه حدی و چه میزانی دارد در پاسخ خواهیم گفت لااقل همینقدر که مفردات دیوان حافظ برایمان غریب و غریبه نباشد.

در پایان تکرار می کنم بنده از فضل‌فروشی لغوی و تل انبار کردن لغات نسخه و نپخته دفاع نمی کنم، ولی قرینه آن را فقیرنمایی لغوی و سطحی نویسی به اسم ساده نویسی می دانم.

و دریغ است که با ایجاد وسواس و القای شبهه و طرح شعارهای نسنجیده عربی زدایی و سره نویسی، شط شاداب و خروشان زبان فارسی که از پیش از شاهنامه فردوسی و تاریخ بیهقی گرفته تا نوشته های فی‌المثل فروزانفر و آل احمد، فیضانی پربرکت دارد. از مدّ به جزر فرو افتد و بر که ای شود پایاب، در خور پاشویه اندیشه و قلم راحت طلبان، و در معرض آفتاب تموز و تبخیر.

روانشناسی نثر

در این نوشته، مراد از «نثر» نوشته و نوشتن است، از نوشتن یک یادداشت ساده یک دو جمله‌ای گرفته تا نویسندگی هنری و هنر نویسندگی. همچنین بیشتر نثر غیر داستانی، یعنی نثر مقاله نویسی و تحقیقی را در نظر دارم. نگارنده این سطور بر آن است، و سی سال است که همچنان بر آن است که ذهن و زبان واقعیتی یگانه است. اگر در اطراف این واقعیت داد سخن بدهم، بیم آن است که گرفتار یا متهم به توضیح واضحات و تکرار مکررات بشوم. نمی‌دانم «فلسوفان ذهن» یا ذهن شناس، ذهن را چه تعریف می‌کنند. یا زبان‌شناسان و متخصصان هوش و مغز و اعصاب و دیگر دست اندرکاران، زبان را چه تعریف می‌کنند. مراد من از ذهن کارکرد (های) مغز است. طبعاً با تکیه به ذخایرش و توانشهای بسیار و پیچیده و بسیار پیچیده‌اش. و برخلاف رفتارگرایان، به وجود روح و تفاوت و در عین حال نوعی اتحادش با مغز باور دارم. به تعریف روح نیازی نیست، از بس که آشنا و بدیهی است. زبان به قول قدما ملکه سخنوری است و توانش گفتن و نوشتن. به حساب من گفتن و نوشتن هم یک چیز است، با دو جلوه و دو ابزار و لابد با دو اندام یا اندامگان بیشتر از دو. با آنکه روح فعلاً ما را کنار نمی‌گذارد، ما روح یا بحث از روح را موقتاً کنار می‌گذاریم. و گرنه در آن واحد باید در چند جبهه بجنگیم، و نگارنده توان رزمی قابل توجهی ندارد. اگر منظور از زبان عضله پرتاب و توان و چند کاره معروف بود که غالباً در دهان داریم، طبعاً با

ذهن فرق داشت. همان طور که ذهن هم با مغز فرق دارد.

ذهن موجود یا موجودیتی است که از یک طرف سخنگو و بلند گویش زبان است، و از طرف دیگر تقریر نویس و میرزا بنویسش دست و قلم، تا اینجا چند ادعای بلا دلیل کرده‌ام، و خوانندگان صبور هنوز انتظار شرح و طرح ادله ندارند، و اگر تا پایان مقاله هم نداشته باشند، یکبارگی نگرانی من و خودشان را برطرف کرده‌اند. عرض دیگرم این است که نه فقط گفتن و نوشتن، مثل ذهن و زبان، واقعیتی یگانه‌اند، بلکه اندیشیدن هم عضو یا ضلع دیگر این مثلث است البته اگر پرسید فکر (اندیشه) با ذهن چه فرق یا چه رابطه‌ای دارد، سؤال مشکلی کرده‌اید. به تقریب و تمثیل می‌توانم موقتاً و با احتیاط و بدون قید قسم بگویم: فکر کارکرد ذهن، ذهن کارکرد مغز، و مغز کارگاه و پایگاه روح است.

البته فکر را می‌توان به زبان و بیان در نیاورد، که در واقعیت مورد نظر ما فرقی ایجاد نمی‌کند. مثل این می‌ماند که رادیوئی را روشن کرده باشیم ولی صدایش را چنان پایین آورده باشیم که در حد شنیدن نباشد. از سوی دیگر سخن گفتن، یا چیزی نوشتن، بدون اندیشه (اندیشیدن) امکان ندارد. گو اینکه بعضی از رندان و هوشمندان می‌توانسته‌اند، و هنوز هم می‌توانند، بین این واقعیتها جدائی بیندازند. یعنی بدون اندیشیدن بنویسند، یا بدون اندیشه سخن بگویند. در قدیم این شیوه به «شعر می‌گویم و معنی ز خدا می‌طلبم» معروف بود. چه بسا مراد از بدیهه‌گوئی و بدیهه‌نویسی هم همین باشد.

تا اینجا هرچه بود سینه صاف کردن و کوک کردن ساز بود، حالا باید به طرف بحث اصلی خود عطف عنان کنیم. از آنجا که انسان موجودی روانمند — و اخیراً به کلی روانی — است، طبعاً هر کار و کرداری که داشته باشد برای خود روانشناسی‌ای دارد. می‌توان انواع روانشناسیها را بر شمرد. روانشناسی هنر (ها)، روانشناسی اجتماع یا اجتماعی، روانشناسی دین، روانشناسی عواطف و عشق، روانشناسی جنگ، روانشناسی رفتار — اعم از بهنجار و نابهنجار و جنائی، روانشناسی آموزش و یادگیری، روانشناسی کودک (ی)، جوان (ی)، پیر (ی)، روانشناسی زبان و چندین روانشناسی دیگر. پس امیدوارم خوانندگان استبعاد نکنند که «روانشناسی نثر» چه صیغه‌ای است. به نظر می‌رسد «روانشناسی شعر» هم وجود دارد که فرقهائی با روانشناسی نثر دارد.

از جمله اینکه در شعر باید به تخیل دامن زد و میدان داد، اما در نثر — یعنی نثر غیر — داستانی — باید به تخیل مهار زد. گو اینکه جانب خیال هم — مثل جانب عشق — بسیار عزیز است و تا لازم نیفتد نباید آن را از صحنه به دریا به دور کرد. مثل اینکه تحریر محل نزاع بیش از حد طولانی شد. صاف و ساده مرادم از عنوان یا مضمون پرطمطراق «روانشناسی نثر» سیر و تأملی در مسائل روانی — ذهنی مربوط به نثر نویسی یا اصولاً «چیز نویسی» است.

شک نیست که ضلع مهمی از نوشتن — برخلاف نویسندگی که هنر است و آمد و نیامد دارد — صنعت است و آموختنی است. همه با سوادان همه زبانهای جهان، طبق تعریف باید خواندن و نوشتن یک یا چند زبان را بدانند. مسأله این است که پس چرا بعضی، و بلکه بسیاری از با سوادان «مشکل نوشتن» دارند؟ چرا انشا نوشتن جزو دشوارترین و مکروهترین درسهای مدارس قدیم و جدید ما بوده است و هنوز هم هست. همه ما یا خود مبتلا به تنبلی در نامه نگاری هستیم و زیر این چند و چندین نامه از دوست و آشنا مانده ایم، یا از دوست و آشنا می شنویم که به انواع تعابیر می گویند که نامه نوشتن برای آنها کار شاقی است.

پاسخش ساده است. زیرا بین ذهن و زبان اینان، یعنی کسانی که دشوار — نویسند، شکاف یا شقاقی افتاده است. آری برای اینکه به ذهن مبارکشان نرسیده است که نوشتن برای آدم با سواد، تا چه رسد به با فرهنگ، علی الاصول نباید فرقی با گفتن داشته باشد.

فرقهای محسوسی که بین گفتن و نوشتن هست کمابیش از این قرار است: گفتن غالباً بدون ابزار است. یعنی غالباً با ابزار یا عضو طبیعی زبان و دهان و دندانها و کمک دستگاه و اندامهای تنفسی انجام می گیرد. اما نوشتن نوشت افزار می خواهد. طبعاً سرعت سخن گوئی هم بیشتر از سرعت سخن نویسی است. اصولاً ابزارها با آنکه باعث تسهیل کار می شوند، صرافت طبع را از بین می برند. مثلاً دستکش با آنکه قالب دست است و چفت و چابک و نرم و نازک هم هست، اما کارائی دست را کند و کم می کند. حاصل آنکه نوشتن یک درجه با واسطه تر از گفتن است. حالا از مشکلات خط و ربط و خوش خطی و بدخطی و تسلط نداشتن بر نوشت افزار می گذریم. غریبها طاقتشان بیشتر از ماست و تکنیک پذیری شان هم؛ زیرا واقعاً تایپ یعنی ماشین تحریر

را از شدت انس و علاقه و کاربرد فراوان، تبدیل به استطاله یا دنباله اندامهای خود کرده‌اند؛ و برای آنها ماشین تحریر همانقدر خودی (یا بیگانه) است که برای ما قلم خود کار و خودنویس. منظور نفی حکمت از اهمیت ابزار نیست. از دست و زبان که برآید / کز عهده شکرش به در آید. فقط خداوند است که بی واسطه و بی ابزار کار می‌کند.

انشا نویسی

برگردیم به دنباله بحث. برای اکثریت عظیمی از مردم با سواد جهان، و مخصوصاً ما ایرانیان، بین ذهن و زبان فاصله و فراقی افتاده است. در آموزش ابتدائی و متوسطه راه و رسم نوشتن را بد و غلط می‌آموزند. به نحوی که نه شوق انگیز است نه ذوق پرور، نه مهارت آموز. همه به خاطر داریم که وقتی معلم انشاء عنوان انشا را تعیین می‌کرد و با بادی به غیب می‌گفت:

— بهشت زیر پای مادران است.

— النظافة من الایمان.

— شکرانه بازوی توانا / بگرفتن دست ناتوان است.

— افتادگی آموز اگر طالب فیضی...

— توانا بود هر که دانا بود.

تنها و نخستین واکنش ما این بود که می‌دیدیم از این کلمات قصار و بیت و مصرعها، هیچ معنایی در خاطر یعنی مغز یا ذهن ما برانگیخته و بیدار نمی‌شود. ذکر خیری از توانا بود هر که دانا بود به میان آمد. به گمان بنده در سراسر تمدن مکتوب و مدون بشر — جز کلام آسمانی و وحیانی — سخنی به این عمق و اهمیت به زبان هیچکس نیامده است. ما یک هزاره را پشت سر گذاشتیم بی آنکه معنای واقعی و تکان دهنده و تحول انگیز این مصراع را — که دانائی را سرمایه و سرمنشاء و بلکه عین توانائی می‌داند — در ژرفای روح و جان خویش حس کرده باشیم. امیدوارم نشانه‌هائی باشد و به چشم خوش بینان و امیدواران بیاید که نشان بدهد پس از این هزاره، و دوبار جشن هزاره گرفتن برای فردوسی و شاهنامه، توانا بود هر که دانا بود برنامه فرهنگ و تمدن است، نه موضوع انشا.

چرا باید چنین مصراعی که جان کلام شاهنامه است، به لقلقه لسان تبدیل شود. این کلام بدیع و پیام رفیع، در هاضمه ذهن کودک یا نوجوان گوارده نمی شود. از نظر او توانا بود هر که دانا بود تقریباً فاقد معنی و فقط توتّم تابلوهای مدارس و ادارات فرهنگ سابق بوده است. من اگر معلم انشا بودم، از بچه ها می خواستم به جای انشاهای کلیشه ای ولایعنی، توصیفهای ساده بنویسند. مثلاً توصیف فیلم یا تئاتری که اخیراً دیده اند. توصیف یک حادثه که برایشان یا پیش چشمشان رخ داده است، مثل فرار دستفروشان از برابر مأموران شهرداری، وصف بریدن و انداختن اجباری درختهای چنار و گوشه چشمی داشتن به اندوه و آزرده گی کسبه و اهل محل، توصیف اینکه یک بار که از خانه بیرون رفته اند، شیر آب باز مانده بوده است و خسارتی به بار آورده یا نیاورده، توصیف یک بیماری جدی که از سر گذرانده اند و دستپاچه شدن پدر و مادر و ازهمین رهگذر عزیز بی جهت شدنشان. توصیف یکی از روزها یا شبهای موشک باران. توصیف پیری و مرارتهای پدر و مادر یا پدر بزرگ و مادر بزرگ، توصیف اینکه فی المثل در یک مجلس مهمانی ندانمکاری کرده اند (و به قول خودشان خیط کاشته اند). نظیر اینکه مشغول غیبت از دوستی یا کسی بوده اند و بعد معلوم می شود که او در همان نزدیکیها ایستاده بوده و همه حرفها را شنیده است. توصیف یک فقره از زور گوئیهای پدر و مادر. توصیف یک صحنه تصادف، توصیف یکی از نگرانیهایی که همیشه آزارشان می دهد. توصیف یکی از شیطنتهای شیرین یا شیرینکاری برادر یا خواهر کوچکتر یا بزرگترشان. توصیف اینکه آیا هیچوقت به فکر تقلب افتاده اند. توصیف و نقل جوک یا حکایت خنده داری که تازگیها شنیده اند. توصیف یک مجلس عروسی، یا عزاداری، یا مسابقه فوتبال که حوادث غیر منتظره ای نیز در برداشته. خلاصه توصیف آنچه به تجربه دیده و دریافته اند از روزمره های خانه و مدرسه و کوچه و بازار.

یا غیر از این، از بچه ها می خواستم که یک مقالة فلان دایرة المعارف یا فلان کتاب داستان یا غیر داستان یا فصلی از آن را به زبان خودشان ساده و خلاصه کنند. این مسألة «نقل به معنا» یعنی گرفتن لب لباب یک متن یا مطلب و با عباراتی غیر از عبارات متن اصلی بیان کردن، آموزش خوبی است. و گرنه اگر این گونه آموزشها را نبینند، همین نونهالان فردا که درخت پر شاخ و برگ، یعنی استاد دانشگاه شدند و خواستند کتاب بنویسند معصومانه به رونویس کردن مستقیم و نقل اقوال طولانی و کار

با چسب و قیچی رو می آورند. تلخیص کردن هم نیاز به آموزش دارد و به دانش آموز به دانشجو می آموزد که بداند جان کلام کجاست. مطالب اصلی کدام و فرعی کدام است. به او چکیده نویسی و گزیده گوئی و راه فرار از اطناب را نشان می دهد.

تمام آنچه را که درباره انشا نویسی و ندانمکاری نظام آموزشی در این باره گفتم می توانم در دو عبارت فرمول دار بیان کنم.

۱. در درس انشا باید از دانش آموز، به جای تحلیل، توصیف خواسته شود. چرا که توصیف عینی تر، تجربی تر و ملموس تر است و نیاز به فرهنگ پیشرفته و علم و اطلاعات فراوان ندارد و غالباً بر مبنای یک مشاهده دقیق می توان توصیفی کارآمد نوشت. نظراً و عملاً توصیف مقدم بر تحلیل است. اگر کسی از عهده توصیف بر نیاید، به طریق اولی از عهده تحلیل هم برنخواهد آمد. یعنی به جای تحلیل فقر، باید توصیف یک فقیر را از دانش آموزان خواست.

۲. به هنگام انشا نویسی، باید از انشا نویسی پرهیز کرد. «انشا» در عرف عامه یا خاصه ما ایرانیان، به چیزی که پر آب و تاب اما توخالی و کم حاصل و کم معنی است گفته می شود. یعنی به تعبیر بنده به «رعد و برق بی باران». چرا که در نظام آموزشی قدیم، نوشتن انشا را به نحوی آموزش می دادند و تشویق می کردند که بیشتر بر لفاظی و تقدم لفظ بر معنا و قلم گردانی بیهدف و خلاصه لقلقه لسان تکیه داشت. يقولون بافواهم ماليس في قلوبهم.

وقتی که بخشی از این مقاله را که درباره انشا نویسی است، برای فرزند ارشدم که دانش آموز سال دوم دبیرستان است، خواندم که آن را منتقدانه بشنود و اظهار نظر کند، گفت بابا حرفهای شما راجع به نظام آموزشی ۳۰ سال پیش است که خودت دانش آموز بودی. حالا یعنی در دوره ما این طور نیست. و وضع به این اسفناکی و آموزش انشا به این بدی و بیراهی نیست. بعد مرا به مقاله ارزشمند و چشم باز کنی که دوست دانشورم آقای دکتر غلامعلی حداد عادل در کتاب فارسی سال اول دبیرستان نوشته اند رهنمون شد. به نظرم لازم است همه کسانی که با مسأله و معضل «نوشتن»، اعم از انشا و مقاله و هر شکل دیگر، سر و کار دارند، این مقاله را بخوانند. ایشان ذیل عناوینی چون «فواید نگارش»، «چرا نمی توانیم بنویسیم»، «درباره چه بنویسیم» بحثهای روشنگری کرده اند که تصور می کنم گفته های ایشان و عرایض بنده در این

مقاله، در اصول کلی همسو و همراستا است. ایشان پس از بیان اصولی راهنما و روشنگر «نحوه توصیف ساده یک پدیده طبیعی یا یک شیء ساده» را هم آموزش داده‌اند و برای نمونه یک خود کار (شیء ساده) و یک گل (پدیده طبیعی) را به شیوائی و به نحوی بسیار آموزنده توصیف کرده‌اند. و به واقع با آنکه انشا نوشته‌اند، ولی «انشانویسی» (به معنای منفی کلمه) نکرده‌اند. در کتابهای فارسی سالهای بعد هم در همین زمینه از جمله درباره توصیف تخیلی، نیز درباره مقاله نویسی، گزارش نویسی و نظایر آن، به قلم دکتر حداد و دیگران مقالات ارزشمندی درج شده است.

یک علت دشوار نویسی یا اکراه از نوشتن، در این است که بین زبان جاری شفاهی و زبان ادبی یا کتابی یا نوشتنی فرق هست. هم از نظر نحو و ترکیب جملات، هم از نظر واژگان. و ادبا تا توانسته‌اند به این فرق دامن زده‌اند؛ و این یک منع و مانع روانی برای نویسندۀ نوپا یا نثر نویس یا هر کس که بخواهد چیزی بنویسد ایجاد می‌کند. نثر نویسی، سابقه درخشانی ندارد. هر قدر شعرمان شیوا بوده، نثرها مغلق و مصنوع و متکلف بوده است. نثر خوب قدیمی در حکم کیمیاست، و تعداد آنها یعنی کتابهای منثور و خوش نثر - به سی - چهل کتاب نمی‌رسد. سعدی و حافظ در اینکه بیان عادی و محاوره را به حریم منیع شعر راه داده‌اند، کم انقلابی نکرده‌اند. بعدها قائم مقام و گروسی و بسیاری از رجال خوشنویس یعنی خوش نثر عصر قاجار نیز فاصله بین گفتن و نوشتن و سبک گفتاری را با سبک نوشتاری کم کردند. سفرنامه‌ها و خاطرات و زندگینامه‌هایی که در یک قرن و نیم اخیر نوشته شده در مجموع در جهت آسان نویسی بوده است. دهخدا و فروغی و کسروی نیز به سهم خود فاصله بین ذهن و زبان را کاهش دادند. جمال زاده، صادق هدایت و صادق چوبک و بعضی دیگر از پیشکسوتان داستان نویسی نیز مقررط نویسی را که قرینه نستعلیق گوئی است و به عبارت دیگر بیماری عصا قورت دادگی و قُلْبِه نویسی را کاهش و بهبود دادند.

واقعاً اگر کسی کتاب سه جلدی زندگی من نوشته عبدالله مستوفی (در گذشته به سال ۱۳۲۹ ش) را نخوانده باشد، غالب آن است که نیمی از عمر گرانمایه را بر باد داده باشد. علامه قزوینی در توصیف این کتاب می‌نویسد: «... فی الواقع در این عصر ما بلکه در عصور متقدمه، من نویسندۀ ای به این شیرینی و به این جذابی و به این

گیرند گی، هرچه فکر می‌کنم سراغ ندارم...». نثر این کتاب گنجینه طبیعی عبارات و امثال و حکم و استعارات و کنایات عامیانه و محاوره است. باتوضیحی باریک بینانه درباره اصل و منشاء بسیاری از این گونه عبارات و کلمات، در پای صفحات. درعین درست نویسی و کمال پختگی و استوار نویسی و بیان اصیل و صحیح.

گوش درونی اهل قلم باید تیز باشد. فی المثل اگر داستان نویس است بداند که محاوره‌های کتابی و قدیمی و ساختگی، پدر داستان را در می‌آورد. هنوز که هنوز است در بعضی از ترجمه‌ها می‌خوانیم: «شما را چه می‌شود؟». تصور نمی‌کنم در هیچ دوره‌ای از ادوار تاریخ ما این عبارت برای حال و احوال کردن، یا بیان استمالت کسی به کار می‌رفته است.

به قول دوست دانشورم داریوش آشوری، هنوز بسیاری از سقط فروشان و عطاران یا مسؤولان ادارات خوشتر دارند که بنویسند «استعمال دخانیات ممنوع» و اگر جان به جانشان کنید حاضر نیستند بنویسند: لطفاً دود نکنید یا سیگار نکشید.

علت دشوار آمدن نامه نویسی هم همین است که اغلب کسانی که این دشواری را احساس می‌کنند، تصور می‌کنند که از آنها انتظار دارند چیزی جز آنچه در ذهن و زبان‌شان می‌گذرد بنویسند. یعنی چیزهای ماوراء بنفش، ماوراء معقول و بلکه ماوراء محسوس. در واقع هاله‌هائل آداب و تکلف قدیمی هنوز از حول و حوش نامه و نامه‌نگاری به کنار نرفته است، طبعاً هر تکلفی ناگوار و مکروه است. شفای درد ما عادی نویسی است. این عبد جانی در یکی از مقالات قبلی خود که اتفاقاً آنهم درباره مسائل نثر نویسی بود، در نقد بر کتاب درکوی دوست نوشته آقای شاهرخ مسکوب، نوشته‌ام: «در اکثر موارد، یعنی در مقاله نویسی و کارهای تحقیقی نثری خوب است که خیلی خوب نباشد. نثر تحقیقی باید متین و مستدل و متعارف و روشن و روان و خالی از هیجانات و احساسات مبالغه آمیز شاعرانه یا غیر شاعرانه و خالی از شنگی و شیطنت و سراپا غرق در انجام وظیفه‌اش که همانا رساندن پیام و پختن و پروردن محتواست، باشد.» (ذهن و زبان حافظ، ص ۱۴۹).

بیماریهای نثر به دو دسته عمده تقسیم می‌گردد. بیماری واژگانی. بیماری نحوی. بیماری واژگانی خود دو یا اخیراً سه صورت و سه نمونه بارز دارد. عربی گرایی، سره گرایی، فرنگی کاری.

عربی گرائی

امروزه عربی گرایان، بسیاری از مواضع عمده سرزمینهای مفتوح العنوة خود را از دست داده‌اند. مرحوم آیت الله مطهری موفق‌ترین نثر نویس از میان روحانیان است. و شاید موفقیت او نقطه عطف و سلسله جنبان ساده نویسی روحانیان و افاضل و طلاب حوزه‌های علمیه ایران شد. برای نمونه به مجلاتی چون حوزه، نور علم و مخصوصاً آئینه پژوهش نگاه کنید. من خود از عربی گرایان بودم. و شاید به زعم بسیاری از خوانندگان، هنوز هم باشم. «در من این عیب قدیمست و به در می‌نرود». باری اوج این بحران را در حدود ده سال پیش از سرگذراندم. پس از نوشتن مقاله «زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست» که در دفاع از کاربرد بجا و ضروری و حساب شده و جانشین‌ناپذیر مفردات و بعضی ترکیبات و تعبیرات و تمامی اصطلاحات عربی، از فقه گرفته تا عرفان و فلسفه و کلام بود، هنگام ترجمه کتاب علم و دین که هنوز تعصب تعرب را کنار نگذاشته بودم، حالت انتقاد از خود پیدا کردم. در مقدمه‌ای که بر این کتاب و ترجمه‌اش نوشتم، نوشته بودم: «مترجم گرایش خود را به زبان عربی که شخصیت نیرومند و فرهنگی پر بار دارد، انکار نمی‌کند و در جنب گرایش به فارسی، این گرایش را هم، بویژه نسبت به واژه‌های قدیمی و فرهنگدار عربی نظیر اهتدا در برابر Orientation و استهلا در برابر reorientation یا استصلاح در برابر Pragmatism یا استحسان در برابر aesthetics یا مستوفا در برابر exhaustive، یا بدیل در برابر alternative و نظایر آن داشته است، و اینهمه را برای رسانائی هرچه بیشتر و رساندن پیام معنا به خواننده می‌خواسته است. چه زبان عربی، زبان اول یا دوم ما نیست، جزو زبان ماست. در سرشت و سرنوشت زبان ما دخیل و سهیم است. آرزوی فارسی بدون عربی به مثلث دو ضلعی می‌ماند یا همان شیر بی‌یال و دم و اشکم.» و کمی پایین‌تر نوشته بودم: «باری مترجم در این راه به افراط نگرائیده و لابلشروط هر کلمه مغلق و مهجور عربی را به ترجمه راه نداده است. فقط از دقت و وسعت واژگان عربی، آنهم عربی‌ای که در فارسی اهلی و بومی شده است، و به آسانی قابل پی‌گیری در فرهنگهای فارسی و عربی است و معادل رسای فارسی برای آن نمی‌یافته است، سود برده است. در مجموع فقط کسانی که ممارستی در فارسی گرائی و سره نویسی دارند، نثر ترجمه را عربی گرا خواهند یافت. نظر خود نگارنده این است که نثر این ترجمه از روال و

گرایش کلی و سالم زبان فارسی که به سوی فارسی نویسی، پیروی می کند...» (علم و دین، ص «ل»).

سخنرانی دوست دانشورم دکتر علی محمد حق شناس، در یکی از سمینارهای نشر فارسی، به حمله داری مرکز نشر دانشگاهی، که از تأثیر مخرب واژگان و افعال عربی و عربی - فارسی در دستگاه صرف فارسی سخن می گفت، و پرسش طنز آمیز دوست طنزپرداز زلزله در زبان اندازم هرمز عبداللهی که یک روز از من می پرسید آیا «توغل» از «غلغل» می آید؟ تب مرا به عرق صحت کشانید، و مرا از تعصب رهانید. جدال احسن و علمی و سالمی که با دکتر حق شناس داشتیم مواضع هر دومان را اصلاح و تعدیل کرد. ایشان به عربی نزدیکتر و من از آن دورتر و به فارسی ورزی نزدیکتر شدم.

با دوست دانشور دیگرم آقای دکتر عبدالکریم سروش هم که نشر علمی - تحقیقی امروزین را استادانه می نویسد و همانند این دوستدار خود، گرایشی به مفردات و تعبیرات عربی دارد، در این باره بحثهایی داشته ایم که مرضی الطرفین بوده است.

بحث عربی در فارسی را به این اجمال نمی توان برگذار کرد. به قول حافظ: زین قصد هفت گنبد افلاک پر صداست / کوه نظر بین که سخن مختصر گرفت. باید زبان خموش ولی دهان پر از عربی باشد. یا بالعکس اگر دهان پر از عربی است، زبان باید خموش و خویششندار باشد. یعنی باید نشر نویسی که مهارت طلب است و می خواهد استادانه چیز بنویسد کمبود واژگان و تعبیر و ترکیب نداشته باشد. ولی باید یادش باشد که عرض هنر پیش یار (خوانندگان؟) بی ادبی است. هر واژه و تعبیر عربی را به صرف اینکه جزو اثاثیه و خنزر پنزرهای سمساری ذهن ما شده است، نباید به کار برد. اظهار فضل لغوی کاری بی اجر و غالباً ناقض غرض است. جای این سؤالهای جدی اینجاست که چه وقت و چه قدر و کجا می توان لغت عربی را در نشر فارسی به کاربرد؟ پاسخ «چه وقت» این است که به هنگام ضرورت.

یعنی هنگامی که و آنجا که واژه فارسی مترادف یا مقبول به جای آن نداشته باشیم. و گرنه به سری که درد نمی آید دستمال بسته ایم، یا با وجود آب، تیمم کرده ایم. پاسخ «چه قدر» هم این است که به اندازه ضرورت، یعنی هرگز نباید زبان بر ذهن و لفظ بر معنی تقدم پیدا کند. پاسخ «کجا» هم «در جای ضرورت» است.

و گرنه لغت یا لغات غریب و مهجور و مغلق، و طبعاً نامأنوس، چنان در جمله غریب می‌نشیند که به قول امروزیها «حال خواننده را می‌گیرد». و مثل ریگ به زیر دندان می‌آید. حالا جای این پرسش هست که حد و مرز غرابت لغات چیست. این مسأله هم تجربی و عینی است. یعنی بسامد (فرکانس) یا تواتر لغت اگر کم و پایین باشد، نباید آن را به کار برد. مثلاً نابجا و بدون ضرورت نباید به جای «رشوه» کلمه «سُحت» را که کلمه‌ای قرآنی است به کاربرد. اما مثلاً به کاربردن مَناع الخیر (درست‌تر: مَناع للخیر) و باقیات صالحات [= الباقیات الصالحات] یا بضاعت مزجاة که هر سه هم قرآنی‌اند، چون در عرف کتابت و شفاهی فارسی به میزان بالاتری تواتر دارند، بی‌اشکال و بلکه مطلوب است. اما «رجماً بالغیب» (یعنی ندیده و نسنجیده گفتن، تیر در تاریکی انداختن، علی‌العمیاء)، با آنکه تعبیری زیبا و دقیق است و اصل و نسب شریف قرآنی هم دارد، چون تواتر کمتر دارد، کاربردش باید محتاطانه باشد، و بیشتر در خطاب با خواص می‌توانش به کاربرد. بعضی اصطلاحات قرآنی هم هست که معادل درست و حسابی فارسی ندارد و به هنگام ضرورت، گزیری از کاربردش نیست مثل مولفة القلوب [= المؤلفۃ قلوبهم] (یعنی دل به دست آمدگان، نواختگان، یا استمالت شدگان) یا ابن السبیل و امثال آن. امروزه شاید کسانی باشند که ندانند بسیاری از کلمات کلیدی که همزمان با انقلاب اسلامی ایران یا کمی پیش از آن رایج شد قرآنی است. مانند: طاغوت، مستضعف (و استضعاف)، مترف (واتراف)، کنز، انفال، ایام الله (و یوم الله)، مستکبر (و استکبار)، مفسد فی الارض، محارب (و محاربه با خدا)، باغی، مذبذب، منافق، امام، امت، اسوه، ولایت، شیطان [بزرگ]، تقوی (و متقین)، توبه (و ثواب و ثوابین)، امر به معروف و نهی از منکر (و منکرات)، هجرت (و مهاجر)، قسط، قصاص، دیه، انفاق، نفقه، ربا، و کلمه بسیار مهم «شهید» با این توضیح که کلمه شهید به همین صورت، یعنی به صیغه مفرد در قرآن مجید به کار نرفته است. شهید به صیغه مفرد در قرآن یا اسم الهی است یا به معنی شاهد (گواه، حاضر) است. شهدا در قرآن مجید به دو معنا به کار رفته است، بیشتر به معنای گواه و حاضر، و یک یا دوبار به معنای جمع شهید — یعنی کشته شده در راه خدا و عقیده حق — مراد ما بر شمردن بعضی لغات قرآنی بود که در عصر جدید رواج و فحوای اجتماعی — سیاسی یافته‌اند و گرنه لغات و اصطلاحات قرآنی که در عرف علمی و عادی فارسی از قدیم تا

حال به کار می رود به تخمین من از پانصد فقره بر می گذرد.

اما به کاربردن لغات عربی ای که در تاریخ و تجربه نثر قدیم وجدید ما سابقه ندارد و درجه بسامدش بسیار پایین است، مجاز نیست و حکم همان ریگ زیر دندان را پیدا می کند. از قدمای معاصرین، علامه قزوینی علاقه مهار ناپذیری به کاربرد این گونه عربیهای آب نکشیده در یادداشتها یا حتی در نامه هایش داشت. بنده عربی گرا، تاب تحمل و گاه حتی توان تلفظ بعضی لغات او را ندارم. یکی از کلمات و تعبیرات سوگلی او در سخن گفتن از بعضی کتابها این است که می نویسد: کتاب بسیار قلیل الجدوائی است! قلیل الجدوی یعنی کم فایده، یا یکی دیگر از تعبیرات پرتواترش این بود که می گفت و می نوشت: «ظن متأخّم به یقین دارم» (یعنی ظن نزدیک به یقین). همچنین آن بزرگوار — که برایش احترام علمی فوق العاده ای قائلم — اصرار و بلکه وسواسی در حفظ تطبیق صفت و موصوف، و ایراد ضمائر به سبک زبان عربی داشت تا بدانجا که حتی می نوشت: «مقاله مشارالیها.»

دومین بیماری از بیماریها سه گانه واژگانی نثر، سره نویسی است که بحمدالله رو به ضعف و زوال دارد. جای سره نویسی مفرط را فارسی نویسی معقول و معتدل گرفته است. امروزه از نسل سره نویسان تندرو کمتر کسی باقی مانده است و اقلیت محض و ناامیدی و بی آیندگی نیز آنان را بیشتر منزوی خواهد ساخت. شاید بتوان گفت که تشویق ایران باستان گرایی در رژیم گذشته، آبی به آسیاب سره نویسی می انداخت. البته حکیمان فرموده اند که «متاع کفر و دین بی مشتری نیست» و کسانی هم هستند که فقط به طیب خاطر خود و بلکه به اجتهاد خود سره نویسی می کنند. اما هرچه هست آن سره نویسیهای بی محابا و به واقع بیمارگونه که نمونه های آن در گذشته بیشتر پیدا می شد، امروزه کمتر مشاهده می شود. چون آن موج یا تب، مانند بحران بیمارگونه دیگر که پیش کشیدن مسأله تغییر خط بود. فرو نشسته است لذا در این باب بیش از این اطاله نمی دهم.

«فرنگی کاری» و درج کردن و خرج کردن لغات خارجی بیشتر از سره نویسی مشکل آفرین است. همین دیروز در یک گفت و گوی سه نفره تلویزیونی، که در باب بازگشت شگرف گورباچف به مسند کار و قدرت و قلع و قمع کودتاچیان

دولتی شوروی، بر گذار شده بود، شاهد بودم که تحلیلگران که بحث‌هایشان مفید و هوشمندانه بود، گشاده دستانه و بدون هیچ احساس گناهی، بلکه با رضایت نفس، لغات انگلیسی را در کلام خود ترصیع می‌کردند. به فرزند دانش آموزم گفتم بابا به این برنامه‌ها گوش بدهی، بهتر از کلاسهای زبان، انگلیسی یاد می‌گیری این نحوه واژه پرانی خارجی، از سر ضرورت نیست، از سر تجمل و جلوه فروشی است. اما کار بیشتر از اینها بیخ دارد. در علم و صنعت استادان و دانشجویان از سر ضرورت و ناچاری لغات بیگانه را به کار می‌برند. این سیل، از سیل ذوب شدن یخهای قطبی و بارانهای اساطیری عصر جدید، برای ما خطرناک تر است. در این باب کوششها و چاره - گریهای گروه واژه گزینی مرکز نشر دانشگاهی، سودمند و سامان دهنده است. هم در این باب و هم بسیاری برنامه ریزیهای زبان دیگر، نقطه امید و اتکای جدیدی پیدا شده است و آنهم تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی است که یک سالی از تأسیس و فعال شدن آن می‌گذرد. پیشرفت برنامه‌های فرهنگستان، به قول حافظ، «سخت خوبست ولیکن قدری بهتر ازین».

نثر معیار

برعکس کسانی که نظر به «در رابطه با» و «گاهاً» و چند غلط خوانی دیگر نثر یا زبان رسانه‌های گروهی را ویران و ویرانگر کاخ سر به فلک کشیده زبان فارسی می‌شمارند، به نظر من زبان و بیان رادیو و تلویزیون بسی بهتر از گذشته است. در این جمله خدای نخواسته به جناب ابوالحسن نجفی گوشه نمی‌زنم. من نیز مانند بسیاری از اهل قلم و اهل کتاب، برای کارها و کارنامه‌هایشان ارزش والائی قائلم. نثر تألیفی و ترجمه‌ای ایشان نیز از سرمشقهای شیوای خوشنویسی امروز است. همچنین قدر کتاب غلط ننویسیم را هم که با اقبال اهل نظر مواجه شده، خوب می‌دانم. و مانند ایشان به پالایش زبان و نقش پالایشگری زبان پژوهان و اهل ادب اعتقاد دارم.

نثر - و شاید هم نقش - رسانه‌های کتبی - اگر این تعبیر درست باشد - یعنی مطبوعات، از رسانه‌های شفاهی بهتر است. همه برآنند که در چند سال اخیر تعداد نشریات ادواری یعنی مجلات، اعم از ماهنامه تا گاهنامه تا گاه‌به‌گاه نامه، در حدی است که ناامیدان، ناخشنودان را هم خشنود می‌کند. سطح کیفی نشریات در

اوج علیین نیست. اما نومید کننده هم نیست. در حد وسع و بضاعت و استطاعت فرهنگی امروز ماست. تنوع هم دارد. یا من زود باورم و زود تحت تاثیر قرار می گیرم، یا اینکه به واقع امروزه نثر نویسان خوب از هر دوره ای بیشتر داریم.

نثر معیار دارد پدید می آید. نثر معیار تعریفهای متعددی دارد. بعضی از صاحب نظران هم بر آنند که چنین نثری نداریم. اما به برداشت من نثر معیار مفهوم و مصداق دارد. و مراد از آن نثری است که خوشخوان، بی عیب یا کم عیب، و قابل پیروی و آموزش است و سزاوار است که اکثریت تحصیلکردگان و اهل قلم به آن شیوه بنویسند و می نویسند. نثری که ساده، اما نه سطحی، آسان یاب، دقیق، سنجیده، وافی به مقصود، بدون حشو و زوائد و اطناب یا ایجاز مفرط، بدون شاعرانه شدن و شعار دادن، بدون «سبک» و حتی المقدور بدون هیجان، بدون آب و انشا و قلمگردانیهای اضافی و بدون ریخت و پاش است.

امروزه اکثریت اهل قلم به رهبری یک روح جمعی که برخاسته از عرف و علایق مشترک روشنفکران و اهل قلم است گرایش به نثر معیار دارند. به نظر نگارنده این سطور، همین مقاله حاضر هم به نثر معیار نوشته شده است. البته به سبک و سلیقه های خاصی که در آن هست، قدری بیشتر یا خارج از معیار است. اگر بخواهم کسانی را که در داخل و خارج از ایران، در حوزه ایرانشناسی و اسلامشناسی و در زمینه های مختلف تحقیقی قلم می زنند، و خوب و شیوا می نویسند نام ببرم به پرگوئی و نیز اغتنام فرصت برای دوست یابی، متهم خواهم شد. البته در آن صورت شاید هم به «استثنای اکثر» که در عرف عقلا پسندیده نیست، دست زده ام. زیرا به نظر من امروزه بیشترین اهل قلم، در حوزه غیر داستانی، و نیز حوزه داستان، خوب می نویسند، و خوب است که می نویسند.

نشر دانش یکی از خوش نثرترین نشریات آکادمیک عصر جدید است. مدیر مسؤول و سردبیر آن دکتر پور جوادی هم خوشنویس و خوانا نویس و راحت نویس است. ویراستاران این نشریه آقایان احمد سمیعی و مهندس حسین معصومی همدانی کم نویس اما شیوا نویسند. پاکیزه نویسی اینان یاد آور دوست بسیار دان و اندک نویسم کامران فانی است. همه همواره و بی نوسان و بدون گیر و گره و «گرانی» می نویسند.

بیماری نحو

بیماری دیگر نثر، بیماری نحو است که یک نحو بیماری است. نامفهوم نویسی و دشوار نویسی ناشی از نامفهوم اندیشی و بغرنج اندیشی و بلکه عین آن است. ترجمه های رنگپریده، همانا از فهم نشدن متن اصلی در ذهن مترجمان نشأت می گیرد. فصاحت با آنکه بیشتر موهوبی است، اما به کلی «لدنی» نیست و آموختنی هم هست. به نظر من سر راست ترین و درست ترین راه آموختن آن، غوطه خوردن و غرقه شدن در آثار فصحای قدیم و جدید است. همچنین می توان سلامت نحو را به اهل زبان آموخت. نحو محاوره گویا سر راست تر و زود یاب تر — ولو شکسته — بسته تر از نحو کتابت و کتبی است. زیرا اصولاً در هر زبانی جملات شفاهی، کوتاه تر از جملات کتبی است. یکی دیگر از آفات نحوی، خوب تقطیع نکردن معنا در ذهن فرد سخنگو یا نویسنده است. می گویند که زبان آلمانی از زبانهای دشوار و دشوار نویس عالم است. بعید نیست، بلکه مسلم است که یکی از علل آن طول و تطویل بیش از حد جملات است و جمله های معترضه در میان آوردن. اگر نویسنده موقع نوشتن، فکر خود را درست تقطیع نکند، یعنی اگر خوب نفس گیری نکند، نفس خواننده را خواهد گرفت. برای ثبت مکرر در تاریخ دو نمونه از نوشته های همشهری گرانقدرم شادروان علامه محمد قزوینی را که ایراد نحوی دارند، نقل می کنم. یکی را نقل نمی کنم، بلکه به جای آن اشاره می کنم. نخستین جمله مقدمه علامه قزوینی بر تصحیح دیوان حافظ یکی از طولانی ترین و لذا دیریاب ترین جملاتی است که من در عصر جدید دیده ام. بیش از ده سطر. دومین را از کتاب غلط ننویسیم استاد نجفی نقل می کنم. ایشان ذیل مدخل «تابع افعال» مطلب مهم و مفید را مطرح کرده اند، که بخش آغازین را همراه با آن جمله کژتاب و گیج کننده — و به یک معنا تاریخی — علامه قزوینی، بازنویس می کنم علاقه مندان می توانند بقیه مطلب را در کتاب نکته آموز غلط ننویسیم مطالعه فرمایند.

«تابع افعال، در فارسی معمولاً فعل در آخر جمله واقع می شود. هرگاه چند جمله پیرو همراه یک جمله پایه بیاید، احتمال این هست که افعال همه این جمله ها در پایان عبارت به دنبال یکدیگر ردیف شوند. اگر عدد این افعال از دو تجاوز کند غالباً فهم عبارت دشوار می شود و خواننده مجبور است که آن را از نو بخواند. اگر عدد افعال از این مقدار نیز در گذرد معنای عبارت مبهم می شود و خواننده حتی، در بعضی

موارد، از فهم آن عاجز می ماند، مانند عبارت زیر:

«این کلمه را به مناسبت اینکه در نطق معروف [هیتلر]... که در ۲۸ آوریل ۱۹۳۹... در جواب تلگرافی که روزولت رئیس جمهور اتازونی که در یکی دو هفته پیش به آلمان کرده بود که آیا حاضرید برای پنج یا ده سال حمله بر فلان و فلان و فلان دولت (تقریباً جمیع دول مستقله دنیا را شمرده بود) نکنید کرده بود آمده بود و معنیش را نمی دانستم پیدا کردم» (محمد قزوینی، یادداشتها، ج ۲، ص ۵۲ - ۵۳)»

نگارنده این سطور به بعضی از نمونه های بیماری نحوی نثر فارسی جدید، در سلسله مقالات دیگر خود که تحت عنوان کثرتا بیهای زبان نوشته است، اشاره کرده برگردیم به ساقه اصلی بحث، برای از میان برداشتن شکاف بین ذهن و زبان که چاره بسی دردها و بیماریهای نثرنویسی است، خوب است که گوش درونی خود را تیزتر کنیم، و هرچه محاوره ای تر و شفاهی تر و خودمانی تر بیندیشیم. تا هرچه راحت تر نوشته شود. قلبه ترین حرفها را هم می توان به زبانی غیر قلبه نوشت. حداکثر این است که در این عصر اعتلای صنعت ویرایش، خود نویسنده یا ویراستار، بعداً بعضی از کلمات را که دیگر بیش از حد خودمانی یا خانگی یا خیابانی شده اند، با کلمات دیگر عوض می کند. عمده نحو است که بهتر است تابع نحو محاوره باشد. اجزای کلام را هم در جای قانونی (نحوی) خود آوردن، بسیار کار گشاست. در عوض فی المثل لازم نیست از تتابع اضافات [مثلاً: کمیته مشورتی انجمن ویراستاران برنامه های علمی صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران] به اندازه ای که قدما پرهیز و واهمه داشتند، پرهیز داشته باشیم. بعضیها از ترس اینکه نمی توانند ادبی و ادیبانه - یعنی قلبه و مقرط - چیز بنویسند، اصلاً قید نوشتن را می زنند. باید ذهن و زبان را نترساند. باید هیچ آدابی و تکلیفی - یا ترتیبی - نجست و هرچه دل تنگ می خواهد گفت.

همچنین نباید از اهمیت عنصر غفلت غافل باشیم. می دانم که بیت معروف مولانا برای اغلب خوانندگان تداعی می شود که: استن این عالم ای جان غفلت است. بله، منظورم همین غفلت ممدوح و مثبت و کارساز است. خود آگاهی مقرط - در هر شائی از شئون زندگی - غالباً زیان آور است. فارابی می فرماید که اگر ارغنون نوازی به شیوه نواختن خود فکر کند، به تعبیر امروز قاطی می کند، و از کار خود باز می ماند. اگر به چگونه بگویم، یا چگونه بنویسم، زیاد فکر کنیم، از نوشتن طبیعی و

صرافت طبع باز می مانیم. آن وقت ناگزیر می شویم که تک واژه — تک واژه بنویسیم. مثل تایپ کردن تک انگشتی. یادمان باشد که اگر واحد کلام، به ظاهر، و بر روی کاغذ کلمه باشد، در ذهن عبارت و جمله است. ما حتی اگر بخواهیم عالماً و عامداً به یک کلمه بیندیشیم، خواهیم دید که با جمله ها به آن کلمه می اندیشیم. دیگر اینکه نویسنده و نثرنویس همه اش نباید دنبال بیان بدیع بگردد. دنبال نوگوئی و هنرنمایی باشد. نثر نویسی بدون استفاده از کلیشه های پیش ساخته و کلمات سائر و عبارات و تعابیر همگانی — که ملک طلق کسی نیست و از اموال مشاع زبان است — امکان ندارد. سهم فرد در پیشبرد زبان ناچیز است. حتی سهم نوابغ زبانی و ادبی هم چندان هنگفت نیست. چاره ای نیست جز اینکه از شارع عام برویم، و گرنه به بیراهه های پرت یا بزرو برخوایم خورد و جورکش غول بیابان [یعنی منع روانی نوشتن] خواهیم شد. منظورم این است که حتی المقدور باید دست از «سبک» و «تشخص» برداریم. همگانی نویسی، بدنه اصلی نثر نویسی و رکن رکن نثر معیار است. در میان ادبا و نثرنویسان ما، روز و روزگارانی رسم بر این بوده است که هر کس بکوشد شیوه ای برای خود داشته باشد. در عالم نویسندگی هنری این کار تا حدودی ممکن تر و معنی دارتر است. اما در نثر تحقیقی — مقاله ای، نباید در بند این هنرنمائیها، و حتی در بند ابتکار و نوگوئی بود. نوگوئی یک امر معنائی و معنوی و محتوائی است.

واژه سازی

واژه سازی و واژه بازی هم حد و حریمی دارد. هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد. بیدلیل نباید — و نمی توان — واژه ساخت. ذائقه زبان حساس است و لقمه های زورکی یا تلخ و ناگوار را پس می زند. زبان برای خود روحی دارد. «خودنویس» و «خودکار» را می پسندد و می پذیرد ولی «خودبسنده» و «خودرو» را پس می زند. «خودکفا» و غلطهای دیگر را می پذیرد ولی مثلاً «خود آشکار» به معنی بدیهی را نمی پذیرد یا با بی اعتنائی به آن می نگردد. با اجازه خوانندگان قدری از تجربه خود می گویم و از بر ساخته های خود مثال می زنم. بنده اصولاً لغت ساز نیستم، مگر ضرورت از حد بگذرد و در طی بیش از بیست سال کار ترجمه و تالیف، از بر

ساخته‌های دیگران و گاهی از پیشنهاد‌های خود صدها معادل فارسی یا عربی در برابر کلمات انگلیسی در پای صفحات کتابهای مختلف یا به صورت واژه نامه در پایان کتابها گذارده‌ام. از میان اینهمه واژه در حدود هشت — ده واژه یا برابر نهاده قبول و روائی یافته است. یکی از آنها وَحْیانی است (وحی + انی نسبت) یعنی منسوب به وحی، وحی شده، مُنزل، در برابر revealed یا revelatory که خوشبختانه در زبان اهل کلام و دین پژوهی مقبول افتاده است و به کار می‌رود. یکی دیگر زند گینامه خودنوشت، در برابر اتوبیوگرافی است که گویا می‌رود که بر رقیب غلطش یعنی «خود زند گینامه نویسی» غلبه کند. یکی دیگر احیاء پسوند پژوهی است: حافظ پژوهی، قرآن پژوهی، شاهنامه پژوهی، دین پژوهی و نظایر آن که بر مترادف یا رقیبش یعنی حافظ شناسی، قرآن شناسی و شناسی‌های دیگر ترجیح دارد. زیرا در شناسی نوعی ادعا و احترام به خود نهفته است. ولی پژوهی مانند — لورثی خنثی و بی‌اشکال است. مثلاً من جرأت می‌کنم که بگویم یا بنویسم که حافظ پژوهم یا قرآن پژوهم. ولی جرأت ندارم و درست نیست که بگویم حافظ شناس یا قرآن شناسم. یکی دیگر بدیل است در برابر alternative (کمابیش برابر با جانشین، شق ثانی، علی‌البدل). یکی دیگر کلمه روشمند است (برابر با متودیک یا متودیست) که می‌بینم در عرف اهل قلم رایج شده است، و آخرین که از نظر زمانی هم آخرین است، و هنوز چندان رواجی نیافته است، کلمه خوشخوان است، در مقام صفت برای کتاب یا مقاله یا هر نوشته‌ای که جذاب است و به اصطلاح خواندنی است و خوب و زود خوانده می‌شود. در این مورد گاهی هم کلمه خوانا را به کار می‌برم. مثلاً این کتاب، خوانا است. یا برعکس ناخوشخوان یا ناخوانا است. بگذاریم و بگذریم. همه برزیگران یکدگریم.

IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No. 227701

Author.....

Title.....

.....

.....

2047.

G 923.254
M963 G.

MURRAY, K. K.
Gandhi

JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
Kashmir Division - Srinagar

IQBAL LIBRARY
The University of Kashmir

Acc. No. 227701

Author [REDACTED]

Title [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

